Ortega y Gasset

Misión de la Universidad

Edición de Jacobo Muñoz

CLASICOS DEL PENSAMIENTO • BIBLIOTECA NUEVA

This page intentionally left blank

MISIÓN DE LA UNIVERSIDAD

CLÁSICOS DEL PENSAMIENTO
Colección dirigida por
Jacobo Muñoz

José Ortega y Gasset

MISIÓN DE LA UNIVERSIDAD

Edición de
Jacobo Muñoz

BIBLIOTECA NUEVA

Electronic version
published by

© Herederos de José Ortega y Gasset, 2007
© Editorial Biblioteca Nueva, S. L., Madrid, 2007
Almagro, 38 - 28010 Madrid (España)
www.bibliotecanueva.es
editorial@bibliotecanueva.es

ISBN: 978-84-9742-656-5
Depósito Legal: M-20.631-2007

Impreso en Top Printer Plus, S. L.
Impreso en España - *Printed in Spain*

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sigs., Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

ÍNDICE

This page intentionally left blank

Introducción 11

Misión de la Universidad 77

I. Temple para la reforma 81
II. La cuestión fundamental 91
III. Principio de la economía en la enseñanza 111
IV. Lo que la Universidad tiene que ser «primero». La Universidad, la profesión y la ciencia 118
V. Cultura y ciencia 125
VI. Lo que la Universidad tiene que ser «además» 137

Prospecto del Instituto de Humanidades 143

[Boletín núm. 1 del Instituto de Humanidades] 163

This page intentionally left blank

INTRODUCCIÓN

This page intentionally left blank

Pocos meses antes de la proclamación de la Segunda República Española, el 9 de octubre de 1930, Ortega, que acababa de recuperar su cátedra, impartió, a invitación de la Federación Universitaria Escolar[1] de Madrid una conferencia sobre «asuntos de reforma universitaria». Decidido a sistematizar y ampliar las notas que sobre este «grave asunto» había llevado al «púlpito del Paraninfo» de la calle de San Bernardo, Ortega inició poco después la publicación, en siete entregas, de una serie titulada «La misión de la Universidad» en el periódico *El Sol*. A finales de ese mismo año decidió reunirlas, publicándolas como texto unitario bajo el sello editorial de Revista de Occidente con el título de *Misión de la Universidad*[2].

---

[1] Tras la caída de la Dictadura de Primo de Rivera, en la que los derechos de la comunidad universitaria se vieron fuertemente cercenados, el Gobierno de Dámaso Berenguer concedió la libertad de asociación a los estudiantes, lo que hizo posible la creación de la Federación Universitaria Escolar (FUE), cuyos estatutos fueron aprobados en febrero de 1930.

[2] *Misión de la Universidad* fue editado en 1936 (Madrid, Revista de Occidente), en 1940 como parte de *El libro de las misiones,* publicado en Buenos Aires (Espasa-Calpe Argentina) y, desaparecido ya Ortega, al cuidado de Paulino Garagorri, con el título por el que finalmente había optado el autor *(Misión de la Universidad,* Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1982). El texto incluido en *El libro de las misiones* no era, sin embargo, completo. Faltaban en él tanto la dedicatoria a la FUE de Madrid como el primer capítulo «Temple para la Reforma», que sí figuraban en la edición de *Misión de la Universidad* de 1936 y en la correspondiente a las dos primeras ediciones de *Obras de José Ortega y Gasset* (1932 y 1936). La exclusión de estos textos tuvo, en cambio, nuevamente lugar en la tercera edición de las *Obras* de Ortega (1943) y, después, en la de las *Obras Completas*. Con muy razonable criterio Paulino Garagorri optó por incluirlos en su edición de 1982, que es la que hemos tomado como base de la nuestra. La nueva edición en las *Obras Completas* de Ortega (Santilla-Fundación

1. Sentido y función de la Universidad

Como no podía ser de otro modo en alguien que desde sus primeros pasos en la vida pública española había luchado por difundir un programa reformista basado en el reconocimiento del valor transformador de la pedagogía social y política de impronta culturalista[3], Ortega en-

---

Ortega y Gasset, Madrid, 2005, vol. IV, págs. 531-568), que hemos tenido también muy en cuenta, opta por recuperar ambos textos, aunque los reproduce en los «Anexos» (loc. cit., 1032-1041).

[3] Heredero, a su modo, de los institucionistas y formado, como Fernando de los Ríos, en el socialismo neokantiano alemán, el joven Ortega centró buena parte de sus esfuerzos en la «renovación» de España. Compartió, en este sentido, tareas y reflexiones con no pocos españoles de la época, partidarios de un reformismo social, económico y político no exento de un significativo componente liberal. En cualquier caso, en el Ortega al que ahora nos referimos primó, sobre todo, la consideración de la pedagogía social y de la extensión de la cultura como medios inexcusables para la tan deseada renovación. Educación, pues, y leyes sociales. Tiene, en este sentido, el mayor interés la siguiente cita, tomada de la conferencia «La pedagogía social como programa político», impartida en «El Sitio» de Bilbao el 12 de marzo de 1910 y publicada después en el quinto número de la revista *Europa:* «Si educación es transformación de una realidad en el sentido de cierta idea mejor que poseemos y la educación no ha de ser sino social, tendremos que la pedagogía es la ciencia de transformar las sociedades. Antes llamamos a esto política: he aquí, pues, que la política se ha hecho para nosotros pedagogía social y el problema español, un problema pedagógico» *(Obras Completas,* loc. cit., vol. 2, pág. 97). Pero Ortega fue siempre, y no sólo durante su etapa socialista-liberal, un educador. Y un ilustrado capaz de subrayar una y otra vez que lo propio de la Ilustración es proseguir su tarea crítica apuntando también a sus propios supuestos y renovándolos. Criticó, fiel a ello, los espejismos de la razón enfática del racionalismo —la fe ciega en la razón—, como criticó el progresismo ingenuo, que da por hecho que caminamos necesariamente hacia mejor. Y, sin embargo, jamás cedió al irracionalismo ni a esa poderosa variante suya que fue —y es— el decisionismo. Es más, cabría incluso caracterizarle como un racionalista crítico, consciente de que hay que partir del mundo como es y no de la utopía. Y consciente a la vez de que el hombre no posee «una

tró a fondo en la cuestión. Y ofreció a su público —muy considerable en aquellos años de gestación de la Segunda República— el esquema de una reforma universitaria radical. Un esquema en el que no dejaba, por otra parte, de resultar perceptible la evolución vivida por Ortega en materia de filosofía social en los años inmediatamente anteriores al opúsculo que nos ocupa.

Ortega ciñe su propuesta de reforma universitaria al caso español, aunque no deja de llamar la atención sobre el carácter general de la crisis. Es más, con gesto inesperado, al menos para algunos de sus lectores, escribe: «La Universidad alemana es, como institución, una cosa deplorable». Sencillamente —como razona acto seguido— por la excesiva presencia en ella de investigadores, que suelen ser pésimos profesores y «sienten la enseñanza como un robo de horas hecho a su labor de laboratorio o archivo»[4]. La «cuestión capital» está, pues, clara. La misión de la Universidad es, en principio, la de ofrecer enseñanza superior «a la legión inmensa de los jóvenes». O lo que es igual, enseñar a ser médico, abogado, profesor, etc. Y también, aunque secundariamente, ofrecer un

---

cualidad precisa que le es constitutiva y se llama razón», sino que la razón o racionalidad es más bien «un imperativo inexorable del hombre, una llamada o grito que resuena en su más profunda y auténtica intimidad haciéndole llegar el mandato: tienes que ser racional» (José Ortega y Gasset, *Sobre la razón histórica,* ed. de Paulino Garagorri, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1979[1], pág. 230).

[4] En la época primeriza de sus viajes a Alemania, concretamente en 1906, Ortega publicó un conjunto de artículos sobre la universidad española y la universidad alemana en *El Imparcial,* firmados por «X. Z.». En realidad, se trataba de dar al lector algunas «noticias» acerca de la Universidad alemana cuya estructura percibía Ortega por aquellas fechas como «resultado de algunos siglos de estudios y labores pedagógicas». Y añadía, con evidente voluntad de revisión y reforma de nuestra Universidad, la siguiente consideración: «En estas noticias se mostrarán frente a frente la Universidad alemana y la española, con el fin de que se vea cómo la ventaja sencillamente infinita de aquélla sobre ésta no consiste en su mayor riqueza, sino en el pensamiento que la informa» *(Obras Completas,* loc. cit., vol. I, págs. 63-86).

ámbito propicio a los investigadores científicos. Profesionalismo, pues, e investigación. Dos tareas dispares que van juntas y aspiran, contra el juicio de Ortega, a tener igual importancia en la economía general del tráfico universitario. Frente a ello Ortega opta por situar extramuros, por así decirlo, de la Universidad la investigación científica, aunque, obviamente, no alejada de ella[5]. Y no

[5] No son pocos, con todo, los profesores que con vistas precisamente a mejorar su docencia consideran que deberían disponer de más tiempo y medios para la investigación. Lo que no deja de sustraer plausibilidad a la propuesta orteguiana de ruptura con el principio de la complementariedad entre enseñanza e investigación que fue, desde su creación, uno de los pilares de la Universidad alemana. ¿Sirve realmente esa ruptura a la exigible adaptación de la Universidad a la sociedad que la circunda? Sea como fuere, otros estudiosos distinguidos de la «crisis de la Universidad» tradicional han señalado que lo que se precisa es más bien una actualización o modernización de ese principio por la vía, por ejemplo, de trabajar en la consecución de una organización universitaria mucho más ágil y diferenciada y capaz de llevar a cabo todas las funciones de la enseñanza superior y de la investigación, cuyo número no cesa de crecer. Por otra parte, la tendencia a organizar la institución de acuerdo con la distinción entre conocimientos más generales y «puros» («teóricos») y conocimientos más especiales y operativos («técnicos») parece haberse concretado en algunos casos en la propuesta de eliminación de estos últimos del núcleo «duro» de la Universidad. En efecto: ¿por qué —se preguntan algunos— todo conocimiento pragmáticamente aplicado y toda técnica que no participa intensamente de la interdisciplina y de una cierta universalidad tienen que ser enseñadas en la Universidad? Y no acaba aquí la línea de sombra. En los últimos años muchos investigadores universitarios vienen llamando la atención, por ejemplo, sobre el hecho decisivo de que muchas instituciones permiten que la industria ejerza un control cada vez más amplio sobre los estudios que patrocina. Tal parece ser el caso en no pocos centros que practican investigaciones médicas. Según un comunicado de un equipo de investigadores de la Escuela de Salud Pública de la Universidad de Harvard fechado el 27 de mayo de 2005, la industria farmacéutica controla algunas investigaciones a tenor de lo que «pone» del presupuesto: hasta el 70 por 100. Nada tiene, pues, de extraño que algunos hablen ya de «la gran empresa académica». O de la conveniencia de reservar los contenidos propiamente intelectuales a la Universidad y permitir, paralelamente, que las grandes empresas organicen sus pro-

por menosprecio alguno de la ciencia: es harto sabido que Ortega jamás compartió el anticientificismo radical del que hicieron bandera otros compañeros suyos de generación. Por lo demás, en el caso de Ortega situar la ciencia extramuros de la Universidad equivalía, en realidad, a asumirla como periferia nutricia de la misma. La investigación científica y la formación de nuevos hombres de ciencia formaban, en cualquier caso, parte también para Ortega de la misión de la Universidad, aunque no por ello considerara que entre los deberes de ésta estuviera el de hacer del «hombre medio» un científico:

> No veo razón ninguna densa para que el hombre medio necesite ni deba ser un hombre científico. Consecuencia escandalosa: la ciencia, en su sentido propio (esto es, la investigación científica), no pertenece de una manera inmediata y constitutiva a las funciones *primarias* de la Universidad, ni tiene que ver *sin más ni más* con ellas.

Ahondando en su razonamiento Ortega eleva seguidamente a los estudiantes llamados a convertirse en «buenos profesionales» a la condición de eje fundamental de la Universidad. Lo que se traduce, entre otras cosas, en la tesis según la cual la enseñanza no debe ser organizada a partir del maestro o de los saberes como tales, sino —como en su día propusieron Rousseau y sus seguidores— a partir del estudiante. «La Universidad» —escribe Ortega— «tiene que ser la proyección institucional del estudiante». Un estudiante al que no hay, por cierto, que enseñar sino lo que entre la «muchedumbre fabulosa» de saberes hoy disponible «se puede de verdad aprender». La aplicación de un genuino «principio de la economía», con la consiguiente selección, queda convertida en un deber «inexorable». Entre otras razones porque, como ya

---

pios centros de investigación y asuman la tarea de familiarizar a sus futuros empleados —o candidatos a empleados— con las operaciones técnicas correspondientes.

se ha sugerido, «hoy más que nunca el exceso mismo de riqueza cultural y técnica amenaza con convertirse en una catástrofe para la humanidad, porque a cada nueva generación le es más difícil o imposible absorberla».

Pero no basta con que el hombre medio —y con ello llegamos al corazón mismo de la propuesta orteguiana— pueda convertirse, gracias a la Universidad, en un «buen profesional». Hay que hacer de él «ante todo», escribe Ortega, un «hombre culto». Esto es, alguien capaz de vivir «a la altura de los tiempos» gracias al aprendizaje universitario de «las grandes disciplinas culturales», dotadas de un carácter sintético y sistemático. Unas disciplinas que son, para el filósofo madrileño, precisamente cinco:

> 1.ª Imagen física del mundo (Física). 2.ª Los temas fundamentales de la vida orgánica (Biología). 3.ª El proceso histórico de la especie humana (Historia). 4.ª La estructura y el funcionamiento de la vida social (Sociología). 5.ª El plano del Universo (Filosofía).

Ortega no apunta, pues, a eso que laxamente llaman todavía algunos «cultura general». Tampoco se propone recuperar la vieja tradición kantiana y hegeliana de la Universidad como centro de un tipo de saber laico original, dotado de una particular dignidad y buscado sin otro interés que el del propio saber. No es su objetivo revitalizar la tradicional tendencia ideológica del pensamiento alemán a identificar la *Kultur* con las humanidades, cuyo agotamiento era ya evidente en los años del «cambio de siglo». En las antípodas, en fin, del reformismo tecnocrático[6]

---

[6] Pocas formulaciones tan nítidas del reduccionismo tecnocrático como la de un economista español, Jesús Prados Arrarte, que ofició de portavoz de esa fetichización de la tecno-ciencia en pleno tardofranquismo: «Si queremos averiguar lo que ha de hacer la Universidad española en el futuro inmediato, la conclusión es (...): ¡dedicarse intensivamente a la formación profesional, aunque ello afecte a la ciencia y sea perjudicial para la cultura!» (AAVV, *La Universidad,* Madrid, Ciencia Nueva, 1969, pág. 112).

y fiel, en cierto modo, al espíritu de su idealismo pedagógico-culturalista juvenil —compensado, eso sí, con su constante apelación a la relevancia *vital* de las ideas—, Ortega asigna a la Universidad la tarea de allegar al hombre medio, haciendo así de él un hombre culto, «el sistema de ideas vivas que cada tiempo posee», el sistema «completo, integral y claramente estructurado» de las ideas «desde las cuales el tiempo vive». El tiempo y, por supuesto, también —y en no menor medida— el hombre, que «vive siempre desde unas ideas determinadas, que constituyen el suelo donde se apoya su existencia». Frente a la Multiversidad, formadora de meros especialistas, que ha ido imponiéndose[7], opta pues, por la recuperación de la universalidad sapiencial universitaria, presuntamente capaz *todavía* de reintegrar la fragmentada y atomizada cultura contemporánea. «Todo aprieta», en efecto, «para que se intente una nueva integración del saber, que hoy anda hecho pedazos por el mundo». Ortega se une así a los autores de la gran tradición liberal que una y otra vez propugnaron, sobre todo en momentos de crisis, el ideal de la sabiduría pura y «universal» frente a la barbarie del mero especialismo. No otro fue el caso, por ejemplo, de Jaspers y Scheler, para quienes la Universidad debía ser, ante todo y sobre todo, *universitas* del saber y la cultura. O, como mucho después diría, rozando la paradoja, Robert M. Hutchins, un conjunto de ins-

---

[7] Como en su día señaló el antiguo rector de la Universidad de California, Berkeley, Clark Kerr *(The Uses of the University,* Harvard University Press, 1972[2]), una Universidad que forma especialistas en economía doméstica, periodistas, futbolistas, que organiza cursos de correspondencia e incluso prepara conductores automovilísticos, que anuncia —como la de California— casi 10.000 cursos en sus catálogos, que mantiene una estrecha relación con las industrias, que da trabajo a un número sorprendentemente alto de empleados y en cuyos hospitales nacen miles de niños cada año poco tiene ya que ver con la vieja «comunidad de maestros y alumnos». Es, en realidad, una «multiversidad». Una comunidad casi inabarcable de comunidades, si se prefiere, «internamente inconsistente, pero consistentemente productiva».

tituciones especializadas capaces de formar hombres no especializados.

Así planteadas las cosas, y dado que este programa conlleva una implícita condena de la Universidad contemporánea —esa mera fábrica de especialistas en un mundo en desintegración cultural y moral[8]— nada tiene, pues, de extraño que Ortega, consciente de que la cultura no puede olvidar que necesita, quiéralo o no, como en sus mejores momentos, poseer *una idea completa del mundo y del hombre,* dé en su opúsculo curso expresivo a una clara nostalgia de algunos *presuntos* aspectos de la Universidad medieval:

> Comparada con la medieval, la Universidad contemporánea ha complicado enormemente la enseñanza profesional que aquélla en germen proporcionaba, y ha añadido la investigación, quitando casi por completo la enseñanza o transmisión de la cultura. El carácter catastrófico de la situación presente se debe a que el inglés medio, el francés medio..., son *incultos,* no poseen el sistema vital de ideas sobre el mundo y el hombre correspondientes al tiempo.

---

[8] La crítica del mero especialismo en un mundo de saberes en imparable proliferación es frecuente en Ortega. En el curso 1932-1933, por ejemplo, profesó en su cátedra madrileña unas lecciones de Metafísica —la denominación oficial del curso fue «Principios de Metafísica según la razón vital»— transcritos según los textos manuscritos preparatorios del curso y editados por Paulino Garagorri en 1966 (José Ortega y Gasset: *Unas lecciones de metafísica,* Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial) en las que, una vez más, puede leerse: «... conforme aumenta y se enriquece y especializa el saber, más lejos estará el estudiante de sentir inmediata y auténticamente la necesidad de él. Es decir, que cada vez habrá menos congruencia entre el triste hacer humano que es el estudiar y el admirable hacer humano que es el verdadero saber. Y esto acrecerá la terrible disociación que, hace un siglo por lo menos, se inició entre la cultura vivaz, entre el auténtico saber y el hombre medio. (...) Así se explica la colosal paradoja de estos decenios: que un gigantesco progreso de la cultura haya producido un tipo de hombre como el actual, indiscutiblemente más bárbaro que el de hace cien años. Y que la aculturación o acúmulo de la cultura produzca paradójica, pero automáticamente, una rebarbarización de la humanidad».

2. El mito de la universalidad sapiencial medieval

Los estudiosos del tema acostumbran a situar el origen de la Universidad en la Edad Media. No sin precedentes, claro es, como la Academia o el Liceo griegos y, más remotamente, las Escuelas Búdicas indias y las Escuelas chinas del Mandarinato. Pero no es cierto que en la Universidad no se investigara —o se investigara poco—, ni que todo en ella fuera «cultura general» o, más propiamente, «universalidad», como afirma Ortega. Menos cierto es aún que apenas se ocupara de formar profesionales. Todo lo contrario. Las Universidades medievales eran centros de aprendizaje, centros profesionales, corporativos y de gremios[9]. Es más, la voz «universidad» no mentaba, en este contexto, universalidad del saber, sino cierta «universalidad o conjunto de personas, una corporación, en el sentido medieval del término..., constituida por maestros y alumnos, con jerarquías y funciones claras»[10]. Su antecedente inmediato fue el *collegium,* término que ha conservado hasta hoy una connotación gremial. Y no se trata sólo, por supuesto, de la profesión de teólogo. También, por ejemplo, la de sastre. O la de cargador de muelle y fabricante de loza, que se aprendían en las Universidades de Sevilla y Poitiers, respectivamente. La *universitas* gremial no era, en fin, universalidad. Era particularidad. Como era también una estructura administrativa funcionante de acuerdo con sus estatutos, que gozaba, como la de Bolonia durante más de un siglo, de una relativa independencia respecto del poder eclesiástico inmediato, que confería grados (Bachiller, Li-

---

[9] Cfr. Manuel Sacristán, *Tres lecciones sobre la Universidad y la división del trabajo,* Sevilla, 1972, especialmente págs. 19 y sigs.

[10] Cfr. Jorge Carvajal Muñoz, «Globalización y Universidad en una perspectiva humanista», en *Criterios. Revista de Pensamiento Político y social,* mayo de 2006, págs. 54-70.

cenciado, Doctor, *Magister)*, que formaba, en suma, a los «alumni» («lactantes» en latín medieval). Esto es, a los profesionales y súbditos que requería la estructura jerárquica dominante.

Pero dejemos la palabra a Rodolfo Mondolfo:

> En su nacimiento las primeras universidades, a pesar de su vinculación con las escuelas de artes, no se modelan según el plan y la clasificación de estudios de éstas; antes bien, el proceso histórico de creación de las universidades más antiguas, lejos de obedecer a una exigencia sistemática de distinción y vinculación mutua de las diferentes ramas del saber, obedece en cada caso a una necesidad particular diferente de uno a otro lugar. Las tres primeras universidades, que son (en orden cronológico) las de Salerno, de Bolonia y de París, nacen cada una como sede de un estudio particular que la caracteriza: medicina en Salerno, derecho en Bolonia (...) y teología en París (...), y la de Salerno queda por toda su duración limitada a la escuela médica, mientras que las de Bolonia y París, vinculadas desde su comienzo con la escuela de artes, van desarrollando de ésta sus estudios (...). Todas (las escuelas profesionales) tienen como fin esencial, junto con el ejercicio de su arte y la protección de sus asociados, también la exigencia de ir convirtiendo continuamente a los discípulos en maestros, para mantener la continuidad del gremio[11].

Por debajo de esta falsa imagen de la Universidad medieval y la nostalgia que, como sombra al cuerpo, la acompaña, late, sin embargo, algo muy apreciable: la repulsa de la solución meramente tecnocrática a la crisis y de la creciente devaluación de la cultura superior no estrictamente funcional a las necesidades de una especialización competente. Como late también una incipiente, aunque todavía oscura —en Ortega y en los au-

[11] Rodolfo Mondolfo, *Universidad: pasado y presente,* Buenos Aires, Losada, 1966, pág. 15.

tores a los que se une—, consciencia de las graves consecuencias que para la «unidad vital del hombre europeo» tiene la actual estructura atomizada de la vida social. Incipiente y oscura, sí, como prueba precisamente la confusión que subyace al error —no sólo orteguiano— que nos ocupa. Porque lo que *realmente* está en juego en ese afán de integración y organicidad que lleva a Ortega a considerar la Universidad medieval como alvéolo feliz de especialización y universalidad no es un juicio relativo básicamente a la Universidad y a cuanto en ella debe ser reformado, sino el desasosiego generado por ese espacio *social* desertizado —llámasele *sociedad de masas, tardomodernidad, sociedad posindustrial, era del vacío, imperio de lo efímero* o *consumación del nihilismo*— en el que la superespecialización y la carencia de pautas universales integradoras se cruzan dramáticamente. La nostalgia no lo es, en fin, de una Universidad que nunca existió realmente, sino de la *integración vital, social y cultural* de un mundo, el medieval, que tuvo una meta *única* y una *única* fuente de sentido.

3. Cultura «a la altura de los tiempos» y crisis de las humanidades

Contra lo que algunos podrían esperar, y dado su contenido —las grandes disciplinas que enumera en su opúsculo—, la cultura de la que habla Ortega, esa *cultura superior* llamada a recomponer la fragmentación del saber, a compensar las carencias y miserias del mero especialismo, a oficiar de instancia totalizadora y, en fin, a formar «hombres cultos», tiene muy poco que ver con las viejas humanidades, vinculadas al legado greco-latino[12], aunque herede algunas de sus funciones.

[12] El proceso de fragmentación y especialización del saber y la consiguiente división, cada vez más compleja, del trabajo intelectual,

Educar al hombre en su *humanitas,* o lo que es igual, en su condición de ser máximamente valioso y fuente suprema de todo valor y todo sentido él mismo, fue, desde un principio[13], el objetivo central de los *studia humanitatis,*

---

que son fenómenos que van de la mano, comenzó a finales de la Edad Media con el desarrollo del pensamiento científico propiamente dicho, combinado en tradiciones artesanales y tecnológicas ya muy avanzadas. Convendría no olvidar, de todos modos, que a lo largo del XVIII y comienzos del XIX tomaron cuerpo una serie de esfuerzos muy notables para mantener la unidad de las ciencias. La *Enciclopedia,* por ejemplo, se autoconcibió como un compendio de conocimientos científicos e innovaciones tecnológicas. Y, a la vez, como un programa de perfeccionamiento de la vida social y moral. También Comte intentó una síntesis de conocimientos humanos y sociales y conocimientos científico-naturales con fines de reorganización social y moral. No en vano terminó por elevar su «positivismo» al rango de una nueva religión de la Humanidad... El Círculo de Viena, por su parte, trabajó, durante las primeras décadas del XX en la articulación lógico-semántica de una «ciencia unificada» capaz de fundamentar, como pretendió Neurath, una práctica racional. No deja de tener su interés, por cierto, y *precisamente* de cara al objetivo último de la reforma propuesta por Ortega, el dato histórico del cuestionamiento, por parte de Kurt Lewin —que compartió exilio con los neopositivistas—, de la licitud de la búsqueda de satisfacción de la nostalgia de sentido y unidad de la vida en la idea «errada» de una ciencia unificada filosófica...

[13] En su célebre carta a Jean Beaufret, Martin Heidegger sintetizó como sigue los datos esenciales, históricos y doctrinales, de la construcción del concepto de «humanitas»: «En la época de la república romana se piensa, y se aspira a ella expresamente, por vez primera y bajo su nombre, la humanitas. El homo humanus se sitúa frente al homo barbarus. El homo humanus es aquí el romano, que eleva y ennoblece la virtus romana mediante la "incorporación" de la παιδεία tomada de los griegos. Los griegos son los griegos del helenismo, cuya cultura fue enseñada en las escuelas filosóficas. Esta cultura se refiere a la eruditio et institutio in bonas artes. La παιδεία así entendida fue traducida por "humanitas". En Roma encontramos nosotros el primer humanismo. De ahí que éste sea un fenómeno específicamente romano, surgido del encuentro de la romanidad con la cultura del helenismo. El llamado Renacimiento de los siglos XIV y XV en Italia es una renascentia romanitatis. Porque lo que importa es la romanitas, se trata de la humanitas, y por eso de la παιδεία griega... También el homo romanus del Renacimiento está en contraposición con el homo barbarus. Sin embargo, lo in-humano es ahora la pretendida barbarie

de las «humanidades», como se diría tras su elevación normativa y ejemplarizante a instrumento privilegiado de esa *cultura animi* a la que Cicerón apeló en un momento de crisis[14]. Cuando a comienzos del XIX Niethammer introdujo la voz —en realidad, el neologismo— «humanismo»[15] en el marco de una propuesta de reforma educativa que confería una singular preeminencia al estudio de las lenguas y autores clásicos, griegos y latinos, dio, pues, cumplido curso expresivo a uno de los sentidos más difundidos de esta noción. El otro, centrado en la absoluta relevancia concedida al hombre como foco de sentido y valor, iba más lejos, sin duda[16]. Pero como en el caso de la llamada ciceroniana al cultivo del espíritu, ambos sentidos se apoyaban mutuamente. Y de un modo algo más que accidental. Porque el tardío humanismo de Niethammer enlazaba con un sueño no menos empapado de afán *restauracionista,* aunque de superior calado epocal: el gran «sueño» renacentista. Un sueño que fue, en realidad, algo más que la consabida recomendación a leer y estudiar el gran legado greco-latino para compensar el creciente auge de los estudios de mate-

---

de la escolástica gótica de la Edad Media» (M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo,* Madrid, Taurus, 1959, pág. 15).

[14] Cicerón, *De officis,* I, 9, 30. Correspondió a Cicerón la trágica suerte de vivir —incluso en su propia carne— el desmoronamiento de la república romana. Pocos autores como él dieron forma de tan rara calidad literaria a este hecho y a cuanto en su momento supuso: replanteamiento de la cuestión del mejor gobierno entre las tres formas principales de la época (monarquía, república y aristocracia), ajuste de cuentas con la vieja «virtud» romana, exaltación del «ciudadano» por su defensa y aportaciones al engrandecimiento de la patria, etc.

[15] En el ámbito cultural alemán el término «humanismo» fue usado por vez primera por el maestro y educador bávaro F. J. Niethammer en su obra *Der Streit des Philanthropismus und des Humanismus in der Theorie des Erziehungsunterricht unserer Zeit,* publicada en 1808. Pero en italiano el término «*umanista*» fue usado ya en 1538 para designar, como sería usual en los años posteriores, a los que se consagraban a la enseñanza y el cultivo de los *studia humanitatis*.

[16] Cfr. F. Duque, *Contra el humanismo,* Madrid, Abada, 2003, pág. 17.

rias científicas: un ambicioso programa de renovación vertebrado por la creencia en la posibilidad de alumbrar una nueva civilización mediante un *retorno*. Esto es, mediante el recurso a un re-nacimiento, tras los «mil años oscuros», de la Antigüedad clásica. Y, en consecuencia, de las artes del lenguaje, de la retórica a la elocuencia, del latín —cuyo protagonismo fue defendido, de modo harto representativo, por Lorezo Valla como bueno «para el proyecto y el bienestar de la humanidad»—, de las *latinae litterae* y cuanto el espíritu griego tuvo a bien engendrar. Todo ello concebido, claro es, como eje áureo de la reconstrucción, con la mirada puesta en el futuro, del conjunto global de una civilización. O, si se prefiere, de una *totalidad cultural* impregnada de un talante moral «humanista» y sustentada por una visión de la historia.

Tras la sugestiva verbalización de Niethammer latía, pues, un ideal civilizatorio y cultural basado en el convencimiento de que el hombre alcanza su plena humanidad, su *humanitas,* mediante un proceso de formación *(Bildung)* en un modelo cultural totalizador inspirado en la Antigüedad. Un ideal alimentado, por tanto, y por así decirlo, por un concepto integrado de cultura y considerado como realizable con la ayuda de una formación adecuada. Un ideal llamado a contribuir a lo que toda pedagogía a la «altura» de los tiempos —o supuestamente tal— ha dicho siempre apuntar: la formación de hombres íntegros desde el punto de vista ético y capaces de servir competentemente a la sociedad y el Estado. Como bien dijo uno de los fundadores de la moderna Universidad alemana, W. von Humboldt, si un papel universal cumple el saber, éste es el de «acuñar» seres humanos útiles, esto es, genuinos «caracteres»: seres «morales» y «buenos» ciudadanos. «Nadie puede ser», en efecto, «un buen artesano, un buen comerciante, un buen soldado o un buen hombre de negocios si de por sí, e independientemente de su profesión específica, no es un buen hombre y un buen ciudadano, honrado y culto, como corres-

ponde a su estado social»[17]. La difusión del espíritu ilustrado abundó en este ideal y sus nociones de cultura y formación, aunque, como no podía ser de otro modo, replanteó su relación con la ciencia positiva y acentuó su racionalismo y su «progresismo».

---

[17] Los acontecimientos políticos de la época llevaron a Prusia al abandono forzoso del Ducado de Magdeburg, sede de la más importante de las Universidades alemanas, la Real Universidad de Halle. Las autoridades de la misma solicitaron el traslado a los territorios no ocupados, lo que acabó por traducirse en un ambicioso proyecto: la creación de la Universidad de Berlín. La decisión se tomó el 4 de septiembre de 1807. Seguidamente, el ministro Beyme se dirigió a una serie de representantes del mundo cultural solicitándoles su colaboración. La cuestión fue lo suficientemente importante como para animar a los filósofos de la época —Schleiermacher, Fichte, von Humboldt, Schelling, Hegel...— a publicar una serie de escritos sobre la Universidad. El elegido para poner en marcha la Universidad de Berlín, que abrió sus puertas el 10 de octubre de 1810, fue von Humboldt. Schleiermacher asumió el decanato de la Facultad de Teología y Fichte —que se convertiría en rector de la misma en octubre de 1811—, el de la de Filosofía. Fiel a su orientación liberal, Wilhelm von Humboldt redujo la relación de la Universidad con el Estado al mínimo imprescindible, garantizó la libertad académica de los profesores, a los que no impuso programas ni métodos y, en fin, exaltó la independencia y la libertad como principios, proponiendo a la vez un modelo de cohesión institucional basado en la participación del individuo en una actividad común. Con todo, el ímpetu educativo de von Humboldt, fiel siempre a su «ideal de la humanidad» —un ideal que bebía de las fuentes clásicas, pero sin cerrar los ojos a las exigencias modernas de universalización— le llevó a unirse a un movimiento general europeo de reforma en el que si la reestructuración universitaria tenía un fin, era el de poner al día los objetivos de la formación de los estudiantes. Von Humboldt no se limitó, pues, a reorganizar la estructura externa e interna de las instituciones educativas superiores... Y así, si Napoleón había declarado que la función de las Universidades era la de preparar una élite técnica y política, von Humboldt elevó, como quedó ya sugerido, el cultivo de la ciencia y de la erudición a la condición de medios para la formación de caracteres. Para la formación, si se prefiere, de élites dotadas de fuerza moral destinadas a funciones burocráticas especializadas. La administración pública superior británica hizo igualmente su reforma, con las previsibles consecuencias para sus Universidades. Y así, el minucioso estudio de la filosofía antigua, tan característico de Oxford, por ejemplo, pasó a contribuir eficaz-

La formación centrada en las humanidades clásicas procuró un «lenguaje común» durante siglos a las élites europeas, esto es, a muchas generaciones de hombres cultos de todos los países de un Occidente que dio en encontrar sus raíces en el legado greco-latino y en el Cristianismo[18]. Educó su *gusto* y su *mirada,* al igual que educó la proyección práctica de uno y otra. Con consecuencias obvias en la arquitectura, en la iconografía, en la literatura, a la que procuró mitos y relatos fundacionales, incluso en los hábitos y actitudes... La Universidad hizo suyo este ideal de «cultura superior» y durante mucho tiempo lo monopolizó. En realidad, hasta los inicios de la presente situación de fragmentación y descomposición de la propia cultura superior, que ha dejado paso a formas de integración social, si es que aún puede utilizarse sin más ese lenguaje, radicalmente distintas. ¿Quién podría afirmar hoy, en efecto, que esas humanidades y la cultura a ellas correspondiente siguen conformando la sustancia estética —e incluso ética— del hombre actual? ¿Quién podría encontrar aún en ellas una *fuente de modelos* válida y operante? Evidentemente, nadie. ¿Siguen procurando aquellos mitos y emblemas, aquellas grandes figuras

---

mente a la formación de una élite imperial. Lentamente, las materias científico-positivas y tecnológicas pudieron encontrar el lugar que les correspondía en las Universidades reformadas del XIX, a impulsos, por cierto, del proceso histórico abierto tras las grandes revoluciones de la época, que cambiaron la faz del mundo «occidental». Pero el monopolio de la producción y difusión de la cultura superior deudora del gran legado clásico seguiría en sus manos durante mucho tiempo todavía (cfr. W. von Humboldt, *Gesammelte Schriften,* Königlich-Preussische Akademie der Wissenschaften, Politische Denkformen, I, Berlín, 1903, págs. 250-260).

[18] De estas raíces —la metafísica griega, el derecho romano y la religión de Israel— dice Zubiri que son «los tres productos más gigantescos del espíritu humano» (X. Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios,* Madrid, Editora Nacional, 1959[4], pág. 19). El Cristianismo latino tuvo como base, por otra parte, el derecho romano. Y el derecho canónico surgió, sobre la base del *corpus juris Romani,* como un desarrollo técnico del derecho civil romano. A su vez, la gran síntesis tomista bebió de fuentes griegas.

históricas y aquellas formas egregias de vida los ideales y guiños creadores de complicidad que toda sociedad necesita? Evidentemente, no. Vivir aristocráticamente entre iguales no está, desde luego, en nuestro orden del día.

De hecho, y como es bien sabido, la cultura que Ortega deja atrás en su innovadora propuesta es una *Kultur* separada lo máximo posible de la economía y del trabajo material, tanto a nivel individual como al del todo social, una *Kultur* convertida en dominio en el que reina una eterna y ennoblecedora armonía, destinada, como quería Pestalozzi, a «formar» el alma. Y que —todo hay que decirlo, y decirlo, desde luego, a su favor— mantuvo vivo durante siglos, frente a muy poderosas resistencias, el ideal clásico de la autonomía como expresión de la capacidad del individuo de gobernarse y moldearse a sí mismo. Una *Kultur,* en fin, opuesta a la *Zivilisation* tecnocientífica[19], contemplada durante mucho tiempo por los intelectuales tradicionales del ámbito germánico con supremo desdén. Particularmente reveladoras resultan, en este sentido —y en este contexto—, las definiciones de *Kultur* (cultura) y *Bildung* (formación) contenidas en una enciclopedia alemana tan popular y difundida como *Der Grosse Brockhaus,* publicada entre 1928 y 1935:

> *Kultur...;* en particular, el ennoblecimiento *(Veredelung)* del hombre a través del desarrollo de sus capacidades éticas, artísticas e intelectuales; es también el resultado de la actividad de tales hombres cultivados, una característica, un estilo personal de vida; los productos de tal actividad (objetos y valores culturales). Así, cultura es la formación y perfeccionamiento del mundo que nos rodea y que existe dentro de nosotros... Se distingue de la civilización, especialmente en la teoría alemana de la cultura, y esa distinción se hace con intenciones evaluativas bastante definidas. Según esta distinción, la civilización es a la cultura como lo

[19] Cfr. Thomas Mann, *Consideraciones de un apolítico,* Barcelona, Grijalbo, 1978.

> externo es a lo interno, lo artificialmente construido con respecto a lo naturalmente desarrollado, lo mecánico con respecto a lo orgánico, los «medios» con respecto a los «fines» (Spengler).

Así pues, hablar de cultura es hablar de interioridad, de vida espiritual, y hablar de civilización es hablar de progreso «hacia el exterior» (economía, tecnología, organización social, etc.). Por su parte, el concepto de formación, tan relevante en la pedagogía desde Pestalozzi, menta

> la formación del alma mediante el ambiente cultural. *Bildung* exige: *a)* una individualidad que, como único punto de partida, debe ser desarrollada en una personalidad formada o saturada de valores; *b)* una cierta universalidad, que significa riqueza de mente y persona, y que se alcanza por medio de la comprensión y la experiencia de los valores culturales «objetivos»; *c)* totalidad, que significa unidad interna y firmeza de carácter.

«*Bildung*» denota, pues, un proceso —la «formación del alma»— y un estado mental y personal de riqueza y unidad interna.

Cuando a comienzos de la conflictiva década de los 30 del pasado siglo Ortega dio en reflexionar sobre la cultura superior que en aquel momento histórico podía tomar el relevo de cara al tradicional objetivo de formar hombres «cultos» —vale decir: «cultivados»—, dejó de identificar aquélla, como sabemos, con las humanidades clásicas. Es más, cuando decidido tras su regreso a recuperar su presencia pública en España fundó en 1948, con la colaboración de Julián Marías, el Instituto de Humanidades, las humanidades en juego eran unas «nuevas» humanidades. Para Ortega, que ya en *Misión de la Universidad* operaba desde el supuesto implícito de que la tradicional voz «humanidades» daba nombre a, como diría ahora del modo más explícito, «una cierta configura-

ción de los estudios ya pretérita»[20], la «espléndida» palabra había pasado finalmente a designar «el conjunto de los hechos exclusivamente humanos» y «las disciplinas que se ocupan de los hechos propiamente humanos». Un conjunto, pues, de hechos que se investigan y las investigaciones a ellos dedicadas. Y, además, «sin limitación alguna y sin prejuzgar la más tenue interpretación». Sólo que este cambio de contenido era también un cambio de espíritu...

Redefinida como una síntesis, digámoslo así, de cinco síntesis, e innovadoramente abierta a unos contenidos científico-positivos sobre el hombre y el mundo delimitados de un modo muy preciso, la cultura superior a la que en 1930 apelaba Ortega tenía, con todo, que seguir sien-

---

[20] Con todo, la reflexión empática sobre el humanismo clásico y su espíritu es, sin merma de la audaz veracidad de este juicio, una constante del pensamiento orteguiano, admirable siempre por su profundo conocimiento de las fuentes clásicas. Tanto que el propio Ortega ha sido caracterizado en ocasiones —y en un sentido *esencial*— como representante eximio del humanismo. Un humanismo modulado, en cualquier caso, por los ideales de *integración* y de *excelencia,* de fuerte ambición educativa y defensor de un sujeto humano capaz de hacer de la automodelación, de la responsabilidad por la propia vida, de la lucha y el esfuerzo fines inexcusables de su estar en el mundo. Entre los estudios de esta orientación destaca por su finura y ambición totalizadora el de Mercedes Rovira Reich *Ortega desde el humanismo clásico* (Pamplona, Eunsa, 2002). Por su parte, Francisco José Martín ha desvelado con maestría y rigor la presencia en el territorio textual orteguiano, a la manera de un sustento nutricio que apenas osa adelantar explícitamente su presencia, de una tradición «velada»: la tradición del humanismo renacentista. Martín recorre en su obra *(La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista,* Madrid, Biblioteca Nueva, 1999) todos los caminos que su arriesgada apuesta le impone, sacando a la luz y descifrando supuestos, tipificando modos de *decir,* ordenando un material complejo y muchas veces huidizo, y, en fin, dando voz a una tradición que por omnipresente —como la lengua misma— en ocasiones resulta invisible, en una contienda de la que sale *vencedor.* Sin detenerse aquí, por otra parte, toda vez que más allá de Ortega destaca razonadamente como rasgo constitutivo del entero pensamiento español su raíz humanista.

do capaz de cumplir la vieja función de integrar, sintetizar y totalizar, formando, a la vez, «talentos específicamente sintetizadores». Haciendo tal además en un momento histórico que Ortega percibía como dominado por la necesidad de «reconstruir con los pedazos dispersos —*disiecta membra*— la unidad vital del hombre europeo». Unidad *vital,* ciertamente. Porque lo que aquí adelanta su presencia, como no podía ser de otro modo dado el sustrato filosófico raciovitalista de Ortega, es —una vez más— *el primado de la vida,* que nos pone ante la imposibilidad de vivir «humanamente» sin ideas. Es la lógica de la vida, en efecto, la que rige la cultura, que es el «sistema de ideas sobre el mundo y la humanidad» que el hombre posee en un momento históricamente dado. Como es también, viendo ahora la cosa desde el otro ángulo, el «repertorio de convicciones» que ha de dirigir su existencia, que ha de salvarlo del «naufragio vital».

Pero además de formar buenos profesionales y educar en esa cultura superior que permite al hombre vivir «a la altura de su tiempo», la Universidad tiene que ser capaz de garantizar, como hizo ayer, se supone que hace hoy y deberá hacer mañana, la formación de «otro género de profesionales»: los llamados a *mandar.* Algo que la sociedad necesita sobre cualquier otra cosa, incluidos los profesionales medios (jueces, médicos, ingenieros, etc.). Con ello cree Ortega haber llegado, en su reflexión sobre la Universidad, al máximo nivel de radicalidad. O, al menos, tal cabe deducir de asertos tan contundentes como el siguiente:

> La sociedad necesita buenos profesionales... y por eso está ahí la Universidad con su enseñanza profesional. Pero necesita antes que eso y más que eso asegurar la capacidad de otro género de profesión: la de mandar. En toda sociedad manda alguien —grupo o clase, pocos o muchos—. Y por mandar no entiende tanto el ejercicio jurídico de una autoridad como la presión e influjo difusos sobre el cuerpo social. Hoy

> mandan en las sociedades europeas las clases burguesas, la mayoría de cuyos individuos es profesional. Importa, pues, mucho a aquellas que estos profesionales, aparte de su especial profesión, sean capaces de vivir e influir vitalmente según la cultura de los tiempos. Por eso es ineludible crear de nuevo en la Universidad la enseñanza de la cultura o sistema de las ideas vivas que el tiempo posee. Ésa es la tarea universitaria radical. Eso tiene que ser antes y más que ninguna otra cosa la Universidad.

Nada más coherente, pues, con lo dicho que la propuesta de fundar una Facultad de Cultura dedicada a la enseñanza de la misma. Una Facultad que Ortega eleva a la condición de «núcleo de la Universidad y de toda la enseñanza superior».

4. Se desemboca en la verdadera cuestión: ¿quién manda en el mundo?

De acuerdo con la lógica de su propio razonamiento y muy condicionado por su filosofía social[21], Ortega llega así al tema, verdaderamente central, de la organización

---

[21] *La rebelión de las masas* —el más famoso y discutido, sin duda, de los títulos de José Ortega y Gasset— vio la luz, como obra unitaria, casi contemporáneamente a *Misión de la Universidad,* texto que en alguno de sus registros centrales se nutre de su savia. Concretamente, de su teoría de las élites, inseparable, por lo demás, de lo que Ángeles Perona ha caracterizado como el «liberalismo invertebrado» del filósofo madrileño (Ángeles J. Perona, «Ortega: ¿un caso de liberalismo invertebrado?», *Claves de Razón Práctica,* núm. 164, págs. 74-78). Ya en obras anteriores había señalado Ortega la existencia de una estructura o textura esencial y, a la vez, universal, porque afectaría a *toda* sociedad humana, naturalmente dual y jerárquica. En *La rebelión de las masas* esa división entre masa y minoría era elevada a la condición de «ley de la física social, mucho más inconmovible que las leyes de la física de Newton». En consecuencia, la sociedad, entendida como un organismo vivo y completo, pasaba a ser definida como una «unidad orgánica» de esos dos factores. Las minorías son —razonaba Orte-

de la hegemonía en las estratificadas sociedades contemporáneas. Un tema tanto más importante para él cuanto que siempre supo que su función última en la sociedad española era la de inspirador y educador insobornable de *élites,* o lo que es igual, de sectores sociales que habían ido tomando conciencia desde los primeros momentos de la larga crisis de la Restauración canovista de la necesidad de reorganizar y lubrificar sus instrumentos de hegemonía ideal (o indirecta) en un momento histórico de

---

ga— «individuos o grupos de individuos especialmente cualificados», constitutivos de una auténtica aristocracia social, en modo alguno asimilable a la vieja aristocracia de la sangre. Una (nueva) aristocracia disciplinada, integrada y vocada a la autoexigencia en lo mejor, llamada a «mandar», esto es, a ejercer la política y cuanto a ella corresponde. Y a la que cabría tal vez unir —o, al menos, eso parece sugerirse en *Misión de la Universidad*— esos «hombres cultos» que ejercen un poder ideal, difuso, creador de modelos de comportamiento... La masa, por su parte, es, proseguía Ortega, «el conjunto de personas no especialmente cualificadas. (...) Masa es el "hombre medio" (...) es la cualidad común, lo mostrenco social, es el hombre en cuanto no se diferencia de otros hombres, sino que repite en sí un tipo genérico. (.,..) La masa puede definirse como un hecho psicológico, sin necesidad de esperar a que aparezcan los individuos en aglomeración. Delante de una sola persona podemos saber si es masa o no». Así concebidas, va de suyo que las masas «no pueden ni deben dirigir su propia existencia, y menos regentar la sociedad». Como puede verse, las élites orteguianas —que para ser tales precisan, por cierto, de masas menores de edad a las que dirigir— se aproximan más al modelo de las *élites estratégicas,* dotadas de cualidades particularmente eminentes, que al de las *élites fragmentarias,* que ejercen su función en subsectores sociales bien determinados. Su legitimación es, por otra parte, meritocrática. Y tienen una función claramente integradora, puesto que, a la vez que subrayan los objetivos e intereses comunes de la colectividad, simbolizan, aunque ellas mismas hayan sido a veces subdivididas, por ejemplo, en élites políticas, económicas, morales y culturales, su unidad. La mayor parte de los estudiosos clásicos de las élites surgidas tras la generalización del sistema democrático (Cole, Guttsman, Mannheim, Mills, Stammer, Pareto) han subrayado, al igual que Ortega, la decadencia de las formas antiguas de reclutamiento de las minorías, basadas en la herencia social y, en general, en los atributos de origen. (No todos, sin embargo, han *psicologizado* tanto la cuestión...).

cambio e incertidumbre. Sectores que, como en su caso, debían no perder nunca de vista la necesidad de «estar en forma», toda vez que «para actuar sobre una masa» —se supone que incapaz— «hay que dejar de serlo, hay que ser fuerza viva».

Es bien sabido, de todos modos, que la organización de la hegemonía desborda con mucho, en las complejas sociedades tardomodernas, los límites de la Universidad. Y que tal desbordamiento no deja de aumentar. Por lo demás, en la organización general de la hegemonía y de los órdenes jerárquicos de dominio a la Universidad correspondió siempre una función especial, que cada Universidad europea desarrolló, de forma distinta[22]. Nada tiene, pues, de extraño que Ortega terminara elevando a la Universidad a la condición de «poder espiritual» llamado a refinar críticamente el grosero ejercicio hegemónico de la prensa, que veía alcanzar proporciones inquietantes en su época. Consciente, en efecto, de que «la conciencia pública no recibe hoy otra presión ni otro mando que los que le llegan de esa espiritualidad ínfima rezumada por las columnas del periódico» y de que el periodista, «es no sólo una de las clases menos cultas de la sociedad presente, sino que por causas, espero, transitorias, admite en su gremio a pseudointelectuales chafados, llenos de resentimiento y de odio hacia el verdadero espíritu», Ortega vuelve los ojos a la Universidad, invitándola a acabar con la dejación que ha permitido a los medios de comunicación de masas —como diríamos

---

[22] Como escribe Manuel Sacristán (loc. cit., pág. 24), «en la (sociedad) inglesa... la universidad tradicional ha practicado la producción de hegemonía en una forma todavía más pura que la contemplada en el proyecto de Ortega: la universidad inglesa tradicional educaba principalmente a ser *gentleman,* modelo que seguir (por los miembros de la misma clase) o que respetar (por las clases dominadas). La universidad alemana clásica se situó de otro modo en el dispositivo hegemónico: a través de su prestigio científico (no tanto educativo, como en el caso de la inglesa) produjo, además de hombres, ideas, instrumentos conceptuales de la hegemonía».

hoy— «alimentar y dirigir el alma pública». Algo que sólo le será dado conseguir si opta por «intervenir en la actualidad como tal Universidad, tratando los grandes temas del día desde su punto de vista propio —cultural, profesional o científico—». (Importa tener bien presente, dicho sea del modo más sumario, el sentido de ese «propio». Porque siempre será posible una agudización del potencial crítico de la Universidad, como siempre lo será también su contrario. Sencillamente porque los contenidos de la Universidad no son estrictamente funcionales a su base social y material, que nunca guarda una relación de causación eficiente e inmediata con ellos. Como la historia revela, muchos de esos contenidos han sido disfuncionales con la misma. A veces incluso revolucionarios...) De imponer finalmente su propio punto de vista —que Ortega deja un tanto indeterminado— la Universidad podría volver a ser «lo que fue en su hora mejor: un principio promotor de la historia europea».

Conviene tener presente, por último, que con su reconocimiento de que la función de mandar corresponde hoy a las clases burguesas, presuntamente integradas por profesionales, Ortega no cree haber agotado la cuestión. Y así, haciendo justicia al hecho elemental de que en toda sociedad en la que rige algún tipo de división social del trabajo las cosas siempre serán así —esto es, la Universidad siempre producirá hegemonía formando *élites* y formulando criterios de cultura, proponiendo modelos de comportamiento, etc.—, no duda en escribir que «si mañana mandan los obreros, la cuestión será idéntica, tendrán que mandar desde la altura de su tiempo; de otro modo, serán suplantados».

Llegados aquí, y vistas las cosas «a la altura de nuestro tiempo», que no es ya, ciertamente, el de las primeras décadas del siglo XX, los interrogantes se acumulan: ¿Corresponde todavía al tipo de cultura superior que Ortega privilegia en este texto —o a cualquier otro de similar factura— la función de formar y, sobre todo, legitimar, una minoría en tensa integración interior llamada a dic-

tar a los «hombres medios» valores y creencias, reorganizando así una sociedad en fragmentación? ¿Convierte realmente al buen profesional en un hombre diestro y cabal en todas las demás actuaciones de su vida la posesión de las ideas vivas sobre el mundo que han creado la física, la historia y la biología y de ese mapa del Universo que sería la filosofía? ¿Podría conseguir la instalación en esa cultura que el hombre europeo se convirtiera por fin en el *integrum* que *debe volver a ser?* ¿Es la condición de hombre-masa un hecho esencialmente psicológico? ¿Es posible prescindir, a la hora de hablar de una división del trabajo que es, en definitiva, social, de sus raíces materiales? ¿Es posible todavía intentar «la reintegración de la ciencia en su unidad orgánica»? ¿Cómo podría desandarse el camino de la especialización y fragmentación del conocimiento y regresar a una síntesis efectiva, por pretendidamente «nueva» que fuera su factura? En cuanto a la Universidad, ¿es todavía «un privilegio difícilmente justificable y sostenible»? ¿Sigue siendo una «fábrica de élites» estructuralmente destinadas a mandar? ¿Tiene hoy un sentido mínimamente inteligible, por no decir ya efectivo y operativo, la propuesta orteguiana de crear vigorosas síntesis y sistematizaciones del saber para enseñarlas en una Facultad de «Cultura», una propuesta que no es obviamente otra que la de crear *una especilización consistente precisamente en la construcción de una totalidad?*

Comencemos por la tesis de que la enseñanza superior está reservada a «los hijos de las clases acomodadas» que, curiosamente, no deja de introducir un factor material, de clase, en lo que parece ser, según quedó ya sugerido, un enfoque más bien psicológico de la división *dual* de la sociedad. Es de general conocimiento, sin embargo, que en las décadas de la gran expansión económica vivida por Europa tras la Segunda Guerra Mundial, que fueron también las de la transformación de importantes ramas productivas a efectos de las correspondientes revoluciones tecnológicas, el sistema productivo pasó a

necesitar una fuerza de trabajo cada vez más amplia y cada vez más cualificada. Al mismo tiempo, y dentro de los más o menos «controlados» procesos de democratización vividos tras la caída de los fascismos, la consideración de la educación, incluida la superior, como un derecho inalienable conoció una generalización sin precedentes. Consecuentemente con todo ello —y simplificando al máximo— la tradicional Universidad de élites dejó paso, no sin fuertes conmociones, a un tipo nuevo de institución: la Universidad de masas.

Tan decisivo fenómeno recibió respuestas muy dispares, desde la negativa de los sectores más corporativistas, partidarios decididos del *numerus clausus*[23], a la eufóricamente positiva de los sectores más dinámicos, o más implicados, si se prefiere, en el proceso de desarrollo económico. Pero la euforia tecnocrática duró poco. A comienzos de los 70 del pasado siglo estaba ya claro que a pesar del tan exaltado «desarrollismo», la sociedad, sometida a las constricciones del sistema productivo, no podía absorber sin dificultades los resultados de la explosión universitaria, que, favorecida también por la demografía, no parecía conocer fin. Los partidarios de la «universalización de la Universidad» tuvieron que habérselas con la creciente consciencia social de una clara «devaluación» de los títulos universitarios. Una devaluación tan socialmente visible como para procurar un nuevo título para la «Universidad de masas», el de «fábrica de

---

[23] Pocas tomas de posición tan reveladoras de la fuerza del corporativismo en algunos sectores universitarios como la verbalizada, a comienzos del fenómeno de la masificación de la institución, por R. M. Hutchins en su libro *La Universidad de utopía* (Buenos Aires, 1968[3], pág. 38): «La formación de un proletariado universitario (una masa que no posee otro patrimonio que su mero diploma, sin oportunidades de ejercerlo) atenta contra la jerarquía, las normas éticas y la dignidad de las profesiones universitarias, estableciéndose una verdadera competencia comercial basada en la cruda relación entre oferta y demanda, y de la cual se beneficia injustamente el empleador, sean los servicios públicos, las empresas privadas o los particulares.»

parados». Con ello se apuntaba, con mayor o menor fortuna, a la presunta existencia de un «exceso» de población con educación superior. Esto es, a un «excedente de cualificaciones» debido al decepcionante hecho de que el porcentaje de población joven con estudios medios y superiores desbordaba con mucho el correspondiente a los trabajos disponibles acordes con dicha cualificación. Con la consiguiente generalización del «subempleo»... Incluso la prolongación de los estudios universitarios sugerida en su día por algunos fue percibida por muchos como una mera alternativa a ese mismo subempleo. De considerar la expansión del sistema educativo público como fruto y condición inexcusable a un tiempo del crecimiento económico a denostarla como una enojosa presión sobre el presupuesto no había más que un paso. Que se dio. Y sigue dándose, aunque aderezado con muy distintas retóricas.

No resulta fácil ignorar que tan profundas transformaciones tenían que afectar a las actividades científicas y de formación profesional de la Universidad, así como a su propia autoimagen. Pero también a la por Ortega una y otra vez subrayada producción y reproducción institucional del aparato hegemónico, tan característica de la Universidad tradicional. Es un dato histórico, por de pronto, que la misma evolución del sistema productivo exigió muy pronto una gran movilidad y una mayor instrucción del trabajador. También lo es el intento, coherente con esta situación, puesto pronto en marcha por las Universidades americanas y, seguidamente, por las europeas, de hacer proliferar los títulos, niveles y grados, segmentando y estratificando así de modo jerárquico ramas enteras de la investigación o de la práctica profesional. Con semejante introducción de barreras horizontales capaces de producir aún más estratificación quedarían —se pensaba— compensados fenómenos tan característicos de la presente situación de masificación universitaria como el paro intelectual, la pérdida de valor de cambio de los títulos tradicionales y, en fin, la destrucción de la

jerarquía en la división del trabajo. Que realmente se haya conseguido tal compensación es dudoso. Pero no dejan de ser medidas reclamadas también por el propio sistema productivo, que demanda hoy de modo creciente, como vimos, una fuerza de trabajo máxima e indefinidamente versátil...

Y en cuanto a la otra función decisiva de la Universidad, la de capacitar para el ejercicio del mando, no parece, en efecto, y lo dejaremos aquí, que la nuestra sea una época propicia para el protagonismo de unas élites morales e intelectuales propiamente «egregias». Tal vez estemos en puertas —o incluso estemos ya en ello— de la apertura inexcusable de otro camino: el de la formación, en la mejor de las hipótesis, de mayorías ilustradas.

5. ¿Una Facultad de Cultura?

Sólo un optimista de la más pura cepa leibniziana, si es que queda alguno, se atrevería a negar hoy que la cultura superior en la que el espíritu europeo encontró durante siglos acicate y alimento a un tiempo, poseída por la convicción de que una inteligencia autónoma podía aprehender el mundo y actuar sobre él como una totalidad, ha desaparecido sin dejar apenas resto. Como la confianza en su capacidad de configurar un estilo de vida alejado de los procesos concretos de producción material. La actual multiplicación y dispersión de los focos de producción de cultura en sentido amplio, esto es, incluyendo la hoy dominante «cultura de masas», inseparable de una «industria cultural» que apenas deja resquicio «exterior», han ido de la mano, por otra parte, de la desaparición de un público unificado, de la quiebra de toda posibilidad de jerarquizar de forma más o menos vinculante y, en fin, de la conversión de todo producto cultural en mercancía. Por lo demás, ya desde finales del xix, cuanto menos, el espíritu europeo tomó buena nota, por boca de ese notario fiel de la Modernidad tardía que

fue Friedrich Nietzsche, de que «la vida no vive ya en el todo». Y no puede, en consecuencia, ser pensada ni vivida ya, en su invertebración e inconclusión ilimitadas, sino como encrucijada jamás reducible a contornos fijos y nunca resoluble en términos de una totalidad jerarquizada, orgánica y completa. Desertizada y vaciada en su sentido último, invertebrada, la *Kultur* dejaba el terreno, todo el terreno, a la *Zivilisation*. O lo que es igual, al espacio inhóspito de la fragmentación, del dominio del mero cálculo egoísta de medios y del desinterés respecto de los valores útimos, de la proliferación de valoraciones encontradas, del atomismo social y de la desagregación. Consumado el proceso, hablar de fragmentación de la fuerza de trabajo intelectual, de la frondosidad creciente del árbol del saber, inabarcable ya en su conjunto, de la imposición a la cultura de pautas de eficiencia derivadas directamente del mercado y, en fin, del desmesurado aumento del tiempo necesario para dominar apenas un segmento de los muchos en que, como bien subraya Ortega, se ha dividido el conocimiento, es hablar ya de lugares comunes. Por otra parte, es evidente que la difusión gradual de la enseñanza superior no ha alterado esta tendencia centrífuga en la cultura y que ni siquiera la posesión de estudios «superiores» garantiza hoy un acceso indiscutible a la cultura superior. Sencillamente porque no tenemos otra cosa que una acumulación discontinua de subculturas, cuyos contornos se desdibujan una y otra vez, sin sutura posible, y cuyo desarrollo futuro queda fuera de toda previsión razonable. Se equivocan, pues, quienes contraponen, sin más, cultura superior a cultura de masas. ¿A qué cultura superior integradora e indiscutida podría recurrir el crítico de esta última? Y ¿en nombre de qué cultura superior «viva» podría ejercer su crítica?

Es posible que en 1930 el desenlace del proceso aún no estuviera claro, por mucho que los teóricos críticos de inspiración francfortiana, y en general los filósofos sociales alemanes teorizadores de la «tragedia» de la cultu-

ra moderna llevaran ya no pocos años situándolo en el centro de sus reflexiones. Sea como fuere, si los «lugares comunes» arriba citados han llegado a ser eso, la causa debe buscarse en el propio proceso histórico-material y no en tales o cuales desfallecimientos de la institución universitaria. De ahí lo audaz y, a la vez, radicalmente problemático de la tardía propuesta orteguiana de organizar, con vistas a resolver los problemas creados por el hundimiento definitivo del último gran proyecto de síntesis racional de las escisiones que cruzan la vida moderna, una Facultad de Cultura. Una Facultad llamada, en pleno proceso de descomposición y fragmentación, a sumir la tarea de intentar tanto «la reintegración de la ciencia y su unidad orgánica» como la recomposición de la herida «unidad vital» del hombre europeo. Y a hacerlo desde una concepción —nada desfalleciente, desde luego— de la cultura como *un sistema completo, integral y claramente estructurado* regido por la vida. A asumir, en fin, la tarea de recomponer la organicidad perdida.

La inclusión de elementos abstraídos de disciplinas científicas concretas en su noción de cultura superior es, sin duda, uno de los aciertos de Ortega, de un Ortega perfectamente consciente, desde un principio, en su condición de hijo e impugnador a un tiempo, del siglo XIX, de que «en nuestra época el contenido de la cultura viene en su mayor parte de la ciencia»[24]. Tan consciente que al fi-

[24] Con su noción de cultura Ortega construye, en realidad, como puede verse, un puente entre las «dos» culturas (la literaria y la científica), que por su parte se niega a percibir como galaxias irremediablemente incomunicables. Años después Steiner situaría ahí, en el desconocimiento mutuo, el problema central de una formación «a la altura de los tiempos», esto es, de una educación capaz de posibilitar a los estudiantes de humanidades el acceso a conocimientos científicos y a los de ciencias, a materias históricas, literarias o filosóficas. De este modo —piensa Steiner— podría evitarse esa incomunicación entre unos y otros que hunde ya sus raíces en el desconocimiento de sus respectivos lenguajes. Mientras esa ignorancia se mantenga, ni los «humanistas» estarán capacitados para entender, siquiera sea a un ni-

nal de su carrera propuso, como se recordará, incluso una renovación de las viejas humanidades en esa clave. Pero no se trata sólo de una cuestión de lucidez o coherencia intelectual. Porque en la sociedad tardomoderna la producción de ideas científicas —la investigación— ha asumido un carácter nuevo, desconocido en épocas anteriores, toda vez que en ella la ciencia se ha convertido en fuerza productiva directa *decisiva*. Y, por tanto, en fundamento necesario de las profesiones, incluidas las parasitarias... Como se ha convertido también en elemento imprescindible, dada su envergadura y «prestigio», para la construcción de cualquier hegemonía.

Nadie medianamente lúcido podría negar, coherentemente con lo dicho, que más allá de los límites de la especialización, una mínima información sobre cuestiones como la teoría de la relatividad, la biología molecular, la física cuántica, los agujeros negros, el ADN o, en fin, el genoma humano, debe formar parte hoy del bagaje de todo hombre culto —incluso en el más convencional sentido del término—. Pero una cosa es esto y otra muy distinta recomponer la perdida «unidad orgánica» de la ciencia. No han faltado, ni faltan, claro es, candidatos a protagonizar la hazaña. Hasta la «narratividad» ha sido propuesta como «la» nueva síntesis... En un momento en el que la separación del conocimiento en disciplinas distintas constituye uno de los pricipios estructurales de la institución universitaria, por mucho que en ocasiones pueda incluso tener todo el aire de una parodia de la división del trabajo vigente en el proceso productivo y administrativo extrauniversitario, semejante tarea no parece estar en el orden del día. Ni en su catálo-

---

vel muy elemental, los debates científicos llamados a decidir, en un futuro no tan remoto, nuestro destino, ni los «científicos» para desarrollar una mínima autoconciencia crítica de su naturaleza y su función en el mundo (cfr. G. Steiner, «¿El ocaso de las humanidades?», *Revista de Occidente,* núm. 223, Madrid, diciembre de 1999, págs. 132-158).

go de posibilidades «técnicas», digámoslo así. Y no deja de resultar paradójico que en su reiterada apelación en este texto —fechado, recuérdese, en 1930— a las sistematizaciones y las síntesis Ortega enlace, o parezca enlazar, con ideales propios de esa última gran síntesis racional del saber y del hacer humanos a la que nos referimos arriba, de la que su propio racionalismo le había, sin embargo, alejado hacía ya no pocos años[25].

En cuanto a la propuesta de una Facultad de Cultura... Repárese, ante todo, y por aludir a una primera —y evidente— dificultad, en que si la Universidad es, según el esquema normativo del propio Ortega, la institu-

[25] La decisiva reforma universitaria alemana liderada a nivel teórico por von Humboldt generó una vasta literatura, en la que destaca la casi unánime coincidencia de cuantos participaron en ella —Schelling, Fichte, Hegel, el propio von Humboldt— en la defensa del ideal de la sistematicidad e integración de la ciencia (en el sentido de la *Wissenschaft* alemana, no de la *science* francesa y anglosajona). Si a propósito del concepto «absoluto» de la ciencia Schelling, por ejemplo, consideraba en sus *Lecciones sobre el método de los estudios académicos,* impartidas en 1802, que «en la ciencia, como en el arte, lo particular sólo tiene valor en la medida en que retiene en sí lo universal y lo absoluto», Fichte, en su *Plan deductivo de un establecimiento de enseñanza superior a fundar en Berlín,* escrito en 1907, prescribía que «la totalidad de la materia científica tiene que ser aprehendida y penetrada en su unidad orgánica». Y von Humboldt, por su parte, en un texto escrito en 1809 ó 1810, *Sobre la organización interna y externa de los establecimientos científicos superiores en Berlín* exponía dicho ideal, tras criticar la concepción acumulativa «puramente extensiva» de la ciencia, en los siguientes términos: «Basta con derivarlo todo de un principio originario (...), relacionarlo todo con un ideal y, en fin, reunir este principio y este ideal en una única idea.» Es evidente que Ortega siguió fiel, con cuantas reservas y matizaciones deban hacerse, a lo esencial de este ideal tan característico del Idealismo, que conoció, no obstante, modulaciones diferentes. Humboldt y Schleiermacher, representaron una posición al respecto que ha sido en ocasiones caracterizada como «kantiano-liberal», toda vez que a su luz el sistema nunca podría quedar absolutamente cerrado, dado que la ciencia era, para ellos, y lo era siempre, «ciencia que se busca». Y la racionalidad que la vertebra, un ideal regulativo. Las posiciones del Schelling de 1802 y de Hegel apuntarían más bien en el sentido de una sistematicidad consumada, de una elevación, si se prefiere, de «todos los conocimientos» a sistema.

ción llamada por su más interna y decisiva lógica a enseñar al «estudiante medio» a ser a un tiempo un hombre culto, miembro, por tanto, de una minoría —en el sentido más cualitativo que cuantitativo— capacitada para mandar, y un buen profesional, va de suyo que tal estudiante tendría que cursar, para conseguir semejante fin, estudios ofrecidos «en forma pedagógicamente racionalizada, sintética y completa» por dos de sus Facultades, la de Cultura y la especializada en formar médicos, abogados, profesores de Historia o cualesquiera otros de esos «buenos profesionales» que toda sociedad necesita para su subsistencia y reproducción. ¿Tendríamos paralelamente que entender que los que se redujeran a hacer intelectualmente suyas las grandes síntesis ofrecidas a las Facultades de Cultura y sólo a eso serían llamados fundamentalmente a ejercer el oficio de mandar? Por otra parte, si «para andar con acierto por la selva de la vida hay que ser culto» —cosa, por cierto, de lo más razonable—, quienes no consiguieran hacerse en dicha Facultad con el sistema actualizado de las convicciones efectivas «sobre lo que es el mundo y son los prójimos, sobre la jerarquía de los valores que tienen las cosas y las aciones», apenas sería un hombre, en la medida, al menos, en que el hombre vive siempre, como una y otra vez recuerda Ortega, desde unas ideas determinadas. Sería, en el límite, un «infrahombre» carente de toda unidad vital, genuina antítesis del *integrum* que se supone que fue en sus mejores momentos el hombre europeo, un muñon, en fin, sin suelo firme en el que «apoyar su existencia»[26].

Por otra parte, y con ello llegamos a otro problema de fondo, salta a la vista que no existe hoy ese «sistema vital

[26] La nostalgia de ese *integrum* venía, de todos modos, de muy atrás. Ya Hölderlin había manifestado, en un momento crítico de su vida, su intención de escribir unas *Nuevas Cartas sobre la Educación Estética del Hombre* destinadas a ayudarle «a encontrar el principio que me explique las escisiones en que pensamos y existimos, pero que sea capaz también de hacer desaparecer las contradicciones entre el sujeto y el objeto, entre nuestro yo y el mundo, o incluso entre la razón y la revelación».

de ideas» capaz de recompensar la desgarrada unidad vital del hombre europeo. Y aunque lo hubiera, esto es, aunque el número de *ideas* vigentes «sobre el hombre y el mundo» no estuviera sometido, como siempre lo estuvo, al principio de proliferación, a las revoluciones científicas y sus efectos de transformación/conservación, a las crisis renovadoras de la semántica de los conceptos, a la compleja y multifocal dinámica evolutiva del saber, en suma, tampoco podría cumplir esa función integradora. Sencillamente porque de acuerdo con el propio Ortega, que no parece usar aquí con demasiada fidelidad su propio léxico, las ideas, incluidas las científicas, son «ocurrencias», pensamientos que a un determinado X pueden ocurrírsele acerca de esto o de lo otro, o que toma de algún Y, repitiéndolos o haciendo de ellos posesión suya activa. Son, en fin, ideas que «se tienen» y que brotan de una vida preexistente a ellas. Y a las que en mayor o menor medida corresponde, coherentemente con lo dicho, un valor veritativo. Su territorio pricipal es, en fin, el de la teoría —el del conocimiento en sentido amplio, si se prefiere— y su nivel actual de elevación a consciencia es, por lo general alto.

En las creencias, en cambio, «se está». Toda vida humana se yergue sobre ellas. En cierto modo cabría incluso decir que nos tienen y sostienen. Su grado de elevación a consciencia actual es, pues, muy inferior al de las ideas. Intervienen de modo decisivo en nuestras vidas sin que las pensemos o ideemos activamente. Son «presupuestos» de nuestra conducta —incluida, en el límite, la propiamente intelectual—, que guarda con ellas una relación de causalidad. Y se nos ofrecen trabadas en lo que en ocasiones es caracterizado como un «sistema de convicciones». Nada tiene, pues, de extraño que tales sistemas hayan sido equiparados con las «visiones del mundo», en las que coexisten, laxamente interrelacionadas, piezas teóricas, religiosas, valorativas, prescriptivas, etc.[27].

[27] Me he ocupado con más detenimiento de estas nociones en el capítulo dedicado a «Ortega y los límites de la creencia» en mi libro

Va, pues, de suyo que de corresponder a alguna instancia sobreestructural la función de conferir unidad e integración al sujeto contemporáneo, sería a *un* sistema de creencias realmente vivo y operante. Y, en consecuencia, vinculante, al menos tentativamente. Un sistema tan inexistente como el anterior... Ignorarlo sería ignorar la fuerza del pluralismo y del relativismo contemporáneos, en cuya génesis han intervenido muchos y muy poderosos factores, desde la secularización al «individualismo de masas» y el «hedonismo imperativo» tan característico de nuestras complejas sociedades y, en fin, de la infinidad de intersecciones y encabalgamientos identitarios que posibilitan el encapsulamiento de los individuos en *una sola unidad de pertenencia* a la compartimentación tendencial de la sociedad tardomoderna en identidades que se imaginan «inconmensurables». Sin olvidar, claro es, el peso decisivo de la multiplicidad de los mecanismos de configuración de la subjetividad operantes hoy en un marco social desagregado y para algunos, incluso «invisible» ya. Sea como fuere, los «sistemas de creencias» hoy vigentes, múltiples y a la vez cambiantes a un ritmo cada vez más acelerado, resultan inseparables del carácter fragmentado y de la naturaleza atomizada de una base social que no permite ya «una» instancia ideal unitaria y vitalmente integradora. Difícilmente podría cumplir, por tanto, la institución universitaria, ni siquiera con la ayuda de esa Facultad de Cultura propuesta por Ortega, la tarea de recomposición que éste le asigna. Y aún en el supuesto de que existiera —que no existe— «el» sistema de convicciones a la altura de los tiempos y de que pudieran revitalizarse institucionalmente los ideales de la formación humanística centrados en el fomento y cultivo del espíritu, en la búsqueda de lo bueno y lo bello y en el estímulo de las facultades creativas para proceder, al calor de los mismos, a formar «hombres cultos», asu-

---

Figuras del desasosiego moderno (Madrid, Antonio Machado Libros, 2002, págs. 353-366).

mibles como un fin en sí, como expresión particular de la humanidad universal o como medio para la forja de dirigentes sociales y polítcos y líderes de opinión, tal tarea correspondería a otra instancia. Correspondería a la base social, a la estructura misma de la vida. A una vida que —hecha, como el Gran Espejo, añicos inajustables— «no vive ya en el todo».

No faltarán quienes perciban en la propuesta de Ortega un exceso de dramatismo. Y quizá no sin razón, sin *alguna* razón. Y no apunto con ello a los argumentos desarrollados por los teóricos «posmodernos» en su particular campaña a favor de la fragmentación como horizonte irrebasable de nuestro tiempo (crisis de los «grandes relatos» legitimadores, crisis del sujeto concebido como un producto de la máquina de representación, disolución de la semiótica en energética, renuncia a toda utopía de reconciliación o armonía universal, crítica de la «razón total» y de toda lógica férrea de la identidad despótica, etc.) Sino al carácter esencialmente ambiguo del fenómeno de la fragmentación o descomposición de la vida moral en un marco general dominado por el «individualismo de masas» y el cambio permanente. No se precisa mucha erudición histórica para saber que la desagregación de la vida moral a efectos de la pluralización de las formas de vida y la posibilidad creciente para los individuos de construirse subjetividades electivas y no rígidamente adscriptivas, al modo feudal, es el reverso de la rotura de la orgánica servidumbre premoderna. Razón por la que fue, hablando con precisión, una de las precondiciones de la generalización y universalización de la idea de libertad a cuya culminación asistimos. La integración moral —y social— sin huecos ni fisuras no constituye hoy para muchos un ideal precisamente apetecible. Como tampoco lo parece el designio que algunos de los momentos más críticos del pasado siglo latía realmente bajo la invocación de «recomponer la vida», de «recuperar la organicidad»: la recomposición de los viejos órdenes jerárquicos de dominio.

Por otra parte, una cosa es la totalidad y otra las totalizaciones modestas y finitas, las síntesis precarias, nunca cerradas al modo de «mónadas sin ventanas» y, en fin, la construcción, dentro de unos límites perfectamente definidos, de nexos de sentido siempre revisables y perfeccionables. Y esta construcción es, aún sin agotarlo, trabajo específico de la filosofía. Más, en cualquier caso, que de la «cultura» tal como se define en *Misión de la Universidad*. La filosofía es, en uno de sus registros fundamentales, una reflexión crítica acerca de los fundamentos, y las perpectivas del saber teórico, del pre-teórico, de la práctica y de la creación tan antigua como nuestra cultura. Puede, en este sentido, decirse que la filosofía encuentra sus motivaciones más profundas en la ciencia, el arte y la práctica política, de modo que no admite la escisión, tan común en ambientes «positivistas», entre conocimiento y autoconocimiento. Que dicha reflexión haya sido cultivada del modo más cabal por algunos científicos o literatos, es cosa que va de suyo. Hay, en efecto, páginas de Einstein, de Lévi-Strauss o de Thomas Mann, pongamos por caso, de sustancia filosófica muy superior a la de volúmenes enteros de no pocos filósofos «puros». Pero esto sólo documenta un alto nivel de autoconciencia en aquellos. En la medida, por último, en que nuestros saberes y haceres, nuestros sueños y nuestras expectativas, incluso nuestras pasiones y pulsiones vienen siempre históricamente situados —algo no incompatible con la posible vigencia transhistórica de algunas de sus piezas—, la filosofía puede ser también asumida como la autoconciencia crítica de una cultura en un momento histórico dado.

Lo que aquí está en juego es, pues, ante todo una actividad que agudiza tanto la capacidad crítica del hombre, o lo que es igual, su capacidad de habérselas reflexivamente con el mundo, de clarificarse sus propios condicionantes y los objetivos que dan sentido a su conducta y a sus acontecimientos, como su capacidad autocrítica. Habría, pues, que hablar, como bien sabía Kant, más del filosofar que de la filosofía, sobre todo de la filosofía entendida

como una suma de más o menos sacralizada de filosofemas «puros». Pero sin olvidar, claro es, que esta actividad ha dado de sí a lo largo de los siglos piezas positivas sin las que nuestro suelo vital y cultural no sería el que es, desde su propia e impresionante tradición, en la que destacan los mapas del Mundo elaborados por los grandes filósofos que han ido sucediéndose y que cada época ha interpretado a la luz de sus intereses y presupuestos metateóricos a las grandes tramas categoriales y las diferentes teorías de la argumentación. Sin olvidar —sino todo lo contrario— los instrumentos intelectuales que nos permiten, por ejemplo, distinguir entre creer y saber, o lo que es igual, entre lo que es una visión del mundo y lo que es una teoría científica, los territorios constituidos ya en disciplinas posfilosóficas y los resultados de la secular búsqueda filosófica de lo justo y de lo bueno.

Pero la filosofía tiene hoy retos nuevos. Sus sucesivas «crisis» durante el siglo xx, inseparables de las crisis y revoluciones científicas y sociales de ese mismo siglo, han obligado, en efecto, a atender con intensidad creciente a las «impurezas» de la razón, a la relación profunda de ésta con la cultura y la sociedad, a su entrelazamiento con el poder y el interés, a la variabilidad histórica de sus categorías y, en fin, al carácter corpóreo y prácticamente comprometido de sus portadores. Salta a la vista que todo ello no ha sido posible sin una poderosa reformulación de la vieja búsqueda de pautas y valores —convertibles en derechos por obra de la ley— sin los que el nuestro sería un mero estado de naturaleza: de la libertad a la igualdad y del primado de la deliberación racional, que exige un largo aprendizaje, a la solidaridad.

Transformar los significados constituidos, interpretar y discutir los discursos hegemónicos, crear nexos de sentido frágiles y limitados, pero iluminadores, trabajar, en fin, en la creación y generalización de una cultura crítica cuyo objetivo último sea el de librarnos de la fatalidad biológica y social, de las constricciones de un entorno siempre irreflexivo y tiránico y de la compulsión acrítica

a lo dado: esos son los retos a los que, en un tiempo de compejidad casi inabarcable, debe hacer frente, con sus armas específicas, la filosofía.

La que Ortega buscaba con su propuesta de creación de una Facultad de Cultura podría tal vez conseguirse, incluso de modo más cabal, posibilitando a cuantos cursan estudios superiores en las correspondientes Facultades el acceso a materias filosóficas. Esto es, trazando puentes cuya institucionalización podría diferir según los casos. Por otra parte, la filosofía, así entendida —esto es, como centro unificador y a la vez crítico y problematizador de la cultura y en modo alguno como mero cultivo autocomplaciente de la tradición artesanal de su propio gremio— podría conferir un sentido nuevo y dinámico a las llamadas «humanidades». Esto es, a la historia, a los diversos saberes filológicos, incluso los correspondientes a las filologías clásicas, que tanto han contribuido a nuestra constitución civilizatoria, y a la propia filosofía, que ayuda a las humanidades, relacionadas con los diversos saberes particulares, a tomar conciencia de su estatuto y función en un presente en el que el pasado y el futuro se anudan y entrelazan. Sólo la posesión de una memoria histórica suficiente —o lo que es igual, consciente de las claves tanto del proceso que nos ha llevado a donde estamos como de las alternativas posibles en dirección al futuro— podría poner freno, como tantos subrayan hoy, a la poderosa tendencia tardomoderna a empobrecer nuestra experiencia eliminando la densidad de lo histórico en favor de una visión estrecha y plana, falta de referentes críticos y, por tanto, de estímulos autocríticos, de «lo que hay».

Desde que Ortega propuso el esquema de reforma universitaria que el lector tiene entre sus manos, con el ímpetu de quien cree estar entrando en un escenario político nuevo y desea actuar en él, la Universidad española ha conocido no pocas reformas. Ninguna de ellas ha ido, sin embargo, acompañada de lo que aquí se propone: una reflexión no meramente retórica ni autojustifica-

toria sobre el sentido y función de la propia Universidad. Tal vez sea ése uno de los méritos centrales de este provocador opúsculo sobre una institución que, como todo lo humano, está sujeta a la usura del tiempo. O al menos eso nos atrevemos a sugerir aquí.

Jacobo Muñoz
Universidad Complutense de Madrid

BIBLIOGRAFÍA

This page intentionally left blank

ARANGUREN, J. L. L., *El problema universitario,* Barcelona, Nova Terra, 1968.
AAVV, *Die Idee der deutschen Universität,* Darmstadt, WBG, 1959.
— *La Universidad en transformación,* Barcelona, Seix Barral, 1966.
— «Faire l'Université», dossier pour la réforme de l'enseignement superieur, *Esprit,* mayo-junio de 1964, número especial.
— *Quelle Université? Quelle societé?,* París, Seuil, 1968.
— *La contestación universitaria. Universidad y política en los Estados Unidos,* Barcelona, Península, 1975.
BUCK, A., *Humanismus. Seine europäische Entwicklung in Dokumenten und Darstellungen,* Friburgo-Múnich, Alber, 1987.
COLLEGE DE PHILOSOPHIE, *Philosophes de l'Université. L'idealisme allemand et la question de l'Université,* París, Payot, 1979.
HOFMANN, W., *Universität, Ideologie, Gesellschaft. Beiträge zur Wissens-soziologie,* Fráncfort, Suhrkamp, 1968.
KERR, Clark, *The Uses of University,* Harvard University Press, 1972.
LASTRA, A. (ed.), *Representaciones culturales. Ensayos sobre el futuro de las humanidades,* Madrid, Verbum, 2006.
MONTERO ROMERO, R., *La Universidad en la España de Franco (1939-1970). (Un análisis sociológico),* Madrid, CIS., 1981.
PÉREZ DÍAZ, V., «La crisis endémica de la Universidad española», *Claves de la razón práctica,* núm. 158, Madrid, diciembre de 2005, págs. 38-43.
PERKINS, J. A. (ed.), *The University as an Organization,* Berkeley, California, The Carnegie Foundation for the Advancement of Teaching, 1973.
RODRÍGUEZ ADRADOS, F., *Humanismo y enseñanza,* Madrid, Taurus, 2002.
SACRISTÁN, M., *Tres lecciones sobre la Universidad y la división del trabajo,* Sevilla, Esc. Gráfica Salesiana, 1972.

SLOTERDIJK, Peter, *El desprecio de las masas,* Valencia, Pre-Textos, 2002.
TOVAR, A., *Universidad y educación de masas,* Barcelona, Ariel, 1968.
WEISCHEDER, W., *Idee und Wirklichkeit einer Universität. Dokumente zur Geschichte der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin,* Berlín, 1960.

CRONOLOGÍA

This page intentionally left blank

1873
— Proclamación de la Primera República Española.

1874
— Golpe de Estado del general Pavía y fin de la experiencia republicana.

1875
— Restauración de la Monarquía en España.

1876
— Constitución de 1876, en vigor hasta 1923.
— Fin de la segunda guerra carlista. Abolición de los Fueros en el País Vasco.

1879
— Pablo Iglesias funda el Partido Socialista Obrero Español.

1873
— Benito Pérez Galdós inicia la publicación de los *Episodios nacionales*.
— Tolstoi, *Ana Karenina*.
— Rimbaud, *Una temporada en el infierno*.

1875
— Bizet, *Carmen*.

1876
— Creación de la Institución Libre de Enseñanza.
— Pi y Margall, *Las nacionalidades*.

1880
— Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*.
— Dostoievski, Los *hermanos Karamazov*.

Vida y obra de J. Ortega y Gasset	Acontecimientos históricos y políticos	Contexto cultural
	1894 — Fundación del Partido Nacionalista Vasco. — Tratado de Marruecos. — Comienza en Francia el «*affaire* Dreyfus».	
	1895 — Movimientos independentistas en Cuba y Filipinas.	**1895** — Unamuno publica la serie de artículos que después recogería en *En torno al casticismo* (1902). — H. G . Wells, *La máquina del tiempo.*
1897 — Recibe el título de Bachiller e inicia los estudios de Derecho y Filosofía y Letras en la Universidad de Deusto.	**1897** — Asesinato de Antonio Cánovas del Castillo. — Fundación de la *Lliga de Catalunya.*	**1897** — Ganivet, *Idearium español.* — Galdós, *Misericordia.*
	1898 — Derrota española en la guerra con Estados Unidos. — Tratado de París y liquidación del Imperio colonial español.	**1898** — Zola interviene en el *affaire Dreyfus;* publica «J'accuse».
1899 — Se traslada a la Universidad Central de Madrid.		**1899** — R. Macías Picavea, El *problema nacional.* — R. Maeztu, *Hacia otra España.*

— Hilbert, *Los fundamentos de la geometría*.

1900
— Creación del Ministerio de Instrucción Pública y Bellas Artes.
— Fundación de la Unión Nacional.

1900
— Unamuno, rector de la Universidad de Salamanca.
— Luis Morote, *La moral de la derrota*.
— Freud, *La interpretación de los sueños*. Husserl, *Investigaciones lógicas*.
— Bergson, *La risa*.
— Planck enuncia la teoría cuántica.

1901
— Muere Pi y Margall.
— Fundación de la *Lliga Regionalista*.

1902
— Licenciatura en Filosofía y Letras.
— Publica su primer artículo («Glosas») en la revista *Vida Nueva*.

1902
— Mayoría de edad de Alfonso XIII.

1902
— J. Martínez Ruiz (Azorín), *La voluntad*.
— Baroja, *Camino de perfección*.
— Unamuno, *Amor y pedagogía*.
— Valle-Inclán, *Sonata de otoño*.
— Galdós, *Electra* (manifestaciones anticlericales a raíz de su estreno).
— J. Costa, *Oligarquía y caciquismo*.
— R. Altamira, *Psicología del pueblo español*.
— W. Sombart, *El capitalismo moderno*.
— B. Croce, *Estética*.
— H. Cohen, *Ética de la voluntad pura*.
— H. Poincaré, *La ciencia y la hipótesis*.
— A. Gide, *El inmoralista*.

Vida y obra de J. Ortega y Gasset	Acontecimientos históricos y políticos	Contexto cultural
1904 — Recibe el título de Doctor por la Universidad Central de Madrid. Su tesis, «Los terrores del año mil (Crítica de una leyenda)», se publicará en 1909, pero no será recogida en las *Obras completas*.		**1904** — Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. — G. Puccini, *Madame Butterfly*. — Se concede a Echegaray el Premio Nobel de Literatura.
1905 — Primer viaje a Alemania: Universidad de Leipzig.	**1905** — Asalto de los militares a la redacción del semanario *Cu-cut* de Barcelona. — «Domingo de sangre» en San Petersburgo. Comienza la primera revolución rusa.	**1905** — Homenaje nacional a Cervantes con motivo del III Centenario de la publicación de la primera parte del *Quijote*. — Azorín, *La ruta de Don Quijote*. — Unamuno, *Vida de Don Quijote y Sancho*. — Darío, *Cantos de vida y esperanza*. — Baroja, *Aurora roja*. — Azorín, *Los pueblos*. — Aparece el diario *ABC* (Madrid). — Einstein publica la teoría de la relatividad restringida. — Falla, *La vida breve*.
	1906 — Matrimonio de Alfonso XIII con Victoria Eugenia de Battenberg. Atentado anarquista contra los reyes. — Ley de Jurisdicciones.	**1906** — Prat de la Riba, *La nacionalitat catalana*. — Se concede a Ramón y Cajal el Premio Nobel de Medicina. — Duhem, *La teoría física*.

1907
— Nuevo viaje de estudios a Alemania: Berlín y Marburgo (en esta última Universidad sigue los cursos de los neokantianos Hermann Cohen y Paul Natorp).
— De regreso a España, participa en la fundación de la revista *Faro,* e inicia una asidua colaboración periodística en *El Imparcial.*

1907
— Gobierno «largo» de Antonio Maura.
— Fundación de *Solidaritat Catalana.*
— El papa Pío X condena el modernismo en la encíclica *Pascendi dominici gregis.*

1907
— Creación de la Junta de Ampliación de Estudios.
— Picasso, *Las señoritas de Avignon.*
— Bergson, *La evolución creadora.*
— Meinecke, *Cosmopolitismo y Estado nacional.*

1908
— Muere Nicolás Salmerón.
— Se inaugura en Madrid la Casa del Pueblo.
— Alejandro Lerroux crea el Partido Radical.

1909
— Semana Trágica de Barcelona. Cae el Gobierno Maura. Conjunción republicano-socialista.

1910
— Gana por oposición la cátedra de metafísica de la Universidad Central, vacante desde la muerte de Nicolás Salmerón.
— Contrae matrimonio con Rosa Spottorno y Topete.
— Conferencia en la Sociedad «El Sitio», de Bilbao: *La pedagogía social como programa político.*

1910
— Fundación de la CNT.
— El PSOE logra su primer acta de diputado en la persona de Pablo Iglesias.
— Revoluciones en Portugal y México.

1910
— Creación del Centro de Estudios Históricos.
— Russell y Whitehead, *Principia Mathematica.*

Vida y obra de J. Ortega y Gasset	Acontecimientos históricos y políticos	Contexto cultural
1911 — Nueva estancia en Marburgo, donde nace su primer hijo.		
	1912 — Asesinato de José Canalejas. — Melquíades Álvarez funda el Partido Reformista. — Protectorado marroquí.	**1912** — Azorín, *Castilla*. — Machado, *Campos de Castilla*. — Mann, *Muerte en Venecia*. — Kandinsky, *Sobre lo espiritual en el arte*. — Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*.
1913 — Con Juan Ramón Jiménez organiza el «Homenaje al maestro Azorín en Aranjuez», acto emblemático con el que se pone de manifiesto el recambio generacional en el liderazgo intelectual del país.	**1913** — Quiebra del Partido Conservador: Maura rechaza el «turno», dimite como presidente del partido y pasa a liderar el movimiento maurista.	**1913** — Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*. — Azorín, *Clásicos y modernos*. — R. Pérez de Ayala, *Troteras y danzaderas*. — Marcel Proust comienza a publicar *En busca del tiempo perdido*. — Husserl, *Ideas para una fenomenología pura*. — Stalin, *El marxismo y la cuestión nacional*. — Bohr, modelo atómico. — Ford, cadena de montaje.

1914
— El 23 de marzo, en el Teatro de la Comedia de Madrid, pronuncia la conferencia «Vieja y nueva política», con la que se presenta en público el proyecto de la Liga de Educación Política Española.
— Es elegido miembro de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas; sin embargo, nunca llegará a tomar posesión.
— Publica *Meditaciones del Quijote*.

1914
— Primera Guerra Mundial. Neutralidad española.
— Creación de la *Mancomunitat* de Cataluña.
— Las elecciones de marzo ponen de manifiesto la crisis del sistema político de la Restauración.

1915
— Funda la revista *España,* expresión del reformismo convergente en la Liga de Educación Política Española.

1916
— Primer viaje a Argentina (de julio a diciembre dicta seminarios y conferencias en las principales universidades y centros culturales).
— Inicia la publicación de *El Espectador.*

1916
— Plan de Santiago Alba para la recaudación de impuestos por los beneficios económicos de la guerra.

1916
— Blasco Ibáñez, *Los cuatro jinetes del apocalipsis.*
— Kafka, *La metamorfosis.*
— Surge en Zúrich el grupo «dadá».
— Freud, *Introducción al psicoanálisis.*

1917
— Fin de su colaboración en *El Imparcial* tras la publicación de «Bajo el arco en ruina».
— Con el empresario Nicolás María de Urgoiti funda el diario *El Sol.*
— Aparece *El Espectador II.*

1917
— Constitución de las Juntas Militares de Defensa.
— Asamblea de parlamentarios en Barcelona.
— Huelga general.
— Bloqueo submarino alemán.
— Revolución rusa.

1917
— J. R. Jiménez, *Diario de un poeta recién casado.*
— Salaverría, *La afirmación española.*

Vida y obra de J. Ortega y Gasset	Acontecimientos históricos y políticos	Contexto cultural
1918 — Urgoiti funda la editorial Calpe y Ortega se hace cargo de la dirección de la Colección «Biblioteca de las Ideas del Siglo XX».	**1918** — Gobierno de Concentración Nacional de Maura.	**1918** — Spengler, *La decadencia de Occidente*.
	1919 — Huelga de La Canadiense en Barcelona. — Tratado de Versalles. — III Internacional. — Fundación del Partido Nacional-Socialista en Alemania.	**1919** — R. de Maeztu, *La crisis del humanismo* (publicada en inglés en 1916). — Huizinga, *El otoño de la edad media*. — Gropius funda la *Bauhaus*. — Wiene, *El gabinete del doctor Caligari*. — Rutherford logra la desintegración del átomo.
	1920 — Martínez Anido, gobernador civil de Barcelona. — Nace la Unión Monárquica Nacional. — Nace la Legión Extranjera.	**1920** — Valle-Inclán, *Luces de bohemia*. — Valery, *El cementerio marino*. — Gutiérrez Solana, *La tertulia del Café Pombo*.
1921 — Publica *El Espectador III*.	**1921** — Asesinato de Eduardo Dato. «Ley de fugas». — Desastre de Annual. — Escisión del PSOE y creación del PCE (también se funda el PC italiano	**1921** — Pirandello, *Seis personajes en busca de autor*. — Pérez de Ayala, *Belarmino y Apolonio*. — Gómez de la Serna, *El incongruente*.

y un año antes se había constituido el PC francés).
— Nace en Italia el Partido Nacional Fascista.

— Miró, *Nuestro Padre San Daniel*.
— N. Hartmann, *Metafísica del conocimiento*.

1922
— Publica *España invertebrada*.

1922
— Expediente sobre las responsabilidades en la Guerra de Marruecos.
— Benito Mussolini alcanza la jefatura del gobierno.
— Pío XI es proclamado Papa.

1922
— Azorín, *Don Juan*.
— Bergamín, *El cohete y la estrella*.
— Se concede a Benavente el Premio Nobel de Literatura.
— Elliot, *La tierra baldía*.
— Joyce, *Ulises*.
— Lévy-Bruhl, *La mentalidad primitiva*.
— Weber, *Economía y sociedad*.
— Murnau, *Nosferatu*.

1923
— Funda *Revista de Occidente*. Publica *El tema de nuestro tiempo*.

1923
— Comienza la dictadura del general Miguel Primo de Rivera. Directorio militar.

1923
— Rilke, *Elegías de Duino*.
— Svevo, *La conciencia de Zeno*.
— Lukács, *Historia y conciencia de clase*.
— Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*.
— Keynes, *La reforma monetaria*.

1924
— Disolución de la *Mancomunitat* Catalana y de la CNT.
— Fundación de Unión Patriótica.
— Muere Lenin; le sucede Stalin.

1924
— Azorín, *Una hora de España*.
— T. Mann, *La montaña mágica*.
— Primer manifiesto surrealista.

Vida y obra de J. Ortega y Gasset	Acontecimientos históricos y políticos	Contexto cultural
1925 — Publica *La deshumanización del arte e Ideas sobre la novela* y *El Espectador IV.*	**1925** — Directorio civil. — Mueren Antonio Maura y Pablo Iglesias.	**1925** — G. de Torre, *Literaturas europeas de vanguardia*. — Exposición de Artistas ibéricos. — Halffter, *Sinfonietta.* — Fitzgerald, *El gran Gatsby*. — Hitler, *Mi lucha.* — Gentile, *Manifiesto de los intelectuales fascistas*. — Chaplin, *La quimera del oro*. — Eisenstein, *El acorazado Potemkim*.
1926 — Publica *El Espectador V.*		
1927 — Publica *Mirabeau o el político* y *El Espectador VI.*	**1927** — Fin de la guerra de Marruecos. — Creación de la FAI y de la FUE.	**1927** — Azaña, *El jardín de los frailes.* — Aparece *La Gaceta Literaria.* — Heidegger, *Ser y tiempo.* — Heisenberg enuncia el principio de incertidumbre. — Dirac y Jordan elaboran la formulación matemática de la mecánica cuántica. — Artaud y Vitrac fundan en Francia el Teatro de Alfred Jarry. — Lang, *Metrópolis.*

1928
— Segundo viaje a Argentina: dicta el ciclo de conferencias «Meditaciones sobre nuestro tiempo».
— El crítico Ernst Robert Curtius promueve la traducción de *El tema de nuestro tiempo* en alemán.

1928
— Fundación del *Opus Dei*.
— Exposición Universal de Barcelona y Exposición Iberoamericana de Sevilla.

1928
— Jorge Guillén, *Cántico*.
— Federico García Lorca, *Romancero gitano*.
— Huxley, *Contrapunto*.
— Virginia Woolf, *Orlando*.
— D. H. Lawrence, *El amante de Lady Chatterley*.
— Ravel, *Bolero*.
— Gershwin, *Un americano en París*.
— Buñuel-Dalí, *Un perro andaluz*.

1929
— Ante el cierre de la Universidad por problemas políticos, renuncia a su cátedra y dicta el curso *¿Qué es filosofía?* en la Sala Rex y en el Teatro Infanta Beatriz.
— Publica *El Espectador VII*.

1929
— Viernes Negro de Wall Street: crisis económica mundial.

1929
— Alberti, *Sobre los ángeles*.
— Menéndez Pidal, *La España del Cid*.
— Freud, *El malestar de la cultura*.
— Bloch y Febvre fundan los *Anales de historia económica y social*.

1930
— Publica *La rebelión de las masas*.

1930
— Fin de la Dictadura. Gobierno del general Berenguer: Pacto de San Sebastián. Sublevación republicana de Jaca.

1930
— Musil empieza a publicar *El hombre sin atributos* y Dos Passos la trilogía *USA*.
— J. von Sternberg, *El ángel azul*.

1931
— Funda, con Ramón Pérez de Ayala y Gregorio Marañón, la Agrupación al Servicio de la República, cuyo primer acto público tendrá lugar en el Teatro Juan Bravo de Segovia el 14

1931
— Victoria republicana en las elecciones municipales.
— Abdicación de Alfonso XIII y proclamación de la Segunda República (14 de abril).

1931
— La Segunda República crea *Las Misiones Pedagógicas*.
— Gómez de la Serna, *Ismos*.
— Husserl, *Meditaciones cartesianas*.

de febrero. En las elecciones del 28 de junio es elegido diputado.
— Publica *La redención de las provincias y la organización de la decencia nacional.*
— En el Cine Ópera de Madrid, pronuncia la conferencia *Rectificación de la República.*
— Colabora en los periódicos *Luz* y *Crisol.*

1932
— Interviene en las discusiones parlamentarias sobre el Estatuto de Cataluña. Tras la disolución de la Asociación al Servicio de la República, se retira de la política.
— Publicación de las *Obras de José Ortega y Gasset.*

1932
— Huelga general en Asturias. Aprobación del Estatuto de Cataluña. Sublevación antirrepublicana del general Sanjurjo.
— Victoria del Partido Nacional-Socialista en las elecciones de julio en Alemania.
— Comienza en Portugal la dictadura de Salazar.

1933
— Publica en *El Sol* sus dos últimos artículos políticos: «Viva la República» y «En nombre de la nación, claridad».
— Dicta los cursos *En torno a Galileo* y *Meditación de la técnica,* respectiva-

1933
— Fundación de la CEDA y de Falange Española.
— Matanza de Casas Viejas.
— Adolf Hitler es proclamado canciller de Alemania.

1933
— Universidad Internacional de Verano (Santander).
— Malraux, *La condición humana.*
— Aparece la revista *Cruz y Raya.*

mente en la Cátedra Valdecilla de la Universidad Central y en la Universidad de Verano de Santander.

1934
— Publica El *Espectador VIII*.

1934
— Revolución de Asturias.
— Noche de los Cuchillos Largos en Alemania.
— En Venecia, primer encuentro entre Mussolini y Hitler.

1935
— Publica *Historia como sistema* en inglés, en el volumen de homenaje a Ernst Cassirer *Philosophy and History*.

1936
— Sale con su familia de España y se traslada a París.

1936
— Victoria del Frente Popular. Manuel Azaña, presidente de la República.
— Golpe de Estado del 18 de julio. Inicia la Guerra Civil. Firma en Londres del Protocolo de No Intervención en la Guerra de España.

1936
— Machado, *Juan de Mairena*.
— Salinas, *Razón de amor*.
— Cernuda, *La realidad y el deseo*.
— Gil-Albert, *Candente horror*.
— Chaplin, *Tiempos modernos*.
— Alban Berg, *Concierto a la memoria de un ángel*.

1937
— Orwell, *Homenaje a Cataluña*.
— Malraux, *La esperanza*.
— Bernanos, *Los grandes cementerios bajo la luna*.
— Vossler, *La idea de nación de Rousseau a Ranke*.

Vida y obra de J. Ortega y Gasset	Acontecimientos históricos y políticos	Contexto cultural
1938 — Invitado por Johan Huizinga, dicta conferencias en diversas universidades holandesas. Reside cerca de Oegstgeest. — Gravemente enfermo, se somete a una peligrosa operación quirúrgica.		
1939 — Se traslada a Argentina. — Publica *Ensimismamiento y alteración*.	**1939** — Fin de la Guerra Civil. — Alemania invade Polonia. Inicio de la Segunda Guerra Mundial. — Pío XII es elegido Papa.	**1939** — León Felipe, *Español del éxodo y del llanto*. — Brecht, *Madre Corage*.
1940 — Dicta el curso *La razón histórica* en la Universidad de Buenos Aires. — Publica *Ideas y creencias*.	**1940** — Entrevista Franco-Hitler en Hendaya. — Tribunal especial para la represión de la masonería y el comunismo.	**1940** — Dionisio Ridruejo funda la revista *Escorial*. — Hemingway, *¿Por quién doblan las campanas?* — Chaplin, *El gran dictador*.
	1941 — Entrevista Franco-Mussolini en Bordighera. — Creación de la División Azul.	**1941** — J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*. — J. Marías, *Historia de la filosofía*. — Sáenz de Heredia, *Raza* (guión de Franco).

1942
— Vuelve a Europa y fija su residencia en Lisboa.
— Publica *Esquema de las crisis,* donde recoge parte de su curso *En torno a Galileo*.

1944
— Dicta el curso *La razón histórica* en la Universidad de Lisboa.

1945
— Visita España durante el verano.

1946
— Primera aparición pública en España tras la Guerra Civil: en el Ateneo

1942
— Cela, *La familia de Pascual Duarte.*
— Sender, *Crónica del alba.*
— Cernuda, *Desolación de la quimera.*
— J. R. Jiménez, *Españoles de tres mundos.*
— Nace el NO-DO.
— Camus, *El extranjero.*

1943
— Brenan, *El laberinto español.*
— Sartre, *El ser y la nada.*

1944
— Dolores Franco, *España como preocupación.*
— Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios.*
— Dámaso Alonso, *Hijos de la ira.*
— Aleixandre, *Sombra del paraíso.*

1945
— Fuero de los Españoles.
— Fin de la Segunda Guerra Mundial.
— Fundación de la ONU. Ésta condena el régimen español y veta su ingreso; al año siguiente aconseja a sus miembros la retirada de las embajadas de España.

1945
— Laín Entralgo, *La generación del 98.*
— Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción.*
— Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos.*
— Broch, *La muerte de Virgilio.*

de Madrid pronuncia la conferencia *Idea del teatro*.
— Inicia la publicación de sus *Obras completas*.

1947
— Ley de Sucesión.
— Inicio de la Guerra Fría.
— Plan Marshall.

1947
— Menéndez Pidal, *Los españoles en la historia*.
— Adorno-Horkheimer, *Dialéctica del iluminismo*.
— Merleau-Ponty, *Humanismo y terror*.
— Primo Levi, *Si esto es un hombre*.
— Mann, *Doktor Faust*.
— Tennessee Williams, *Un tranvía llamado deseo*.

1948
— Se instala en Madrid.
— Con Julián Marías funda el Instituto de Humanidades.

1948
— Entrevista Franco-Don Juan de Borbón.
— David Ben Gurion proclama el nacimiento del Estado de Israel.

1948
— Laín Entralgo, *España como problema*.
— Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*.

1949
— Los actos conmemorativos del II Centenario del nacimiento de Goethe le llevan a dictar conferencias en Estados Unidos (Colorado) y Alemania (Hamburgo). En la Universidad Libre de Berlín pronuncia la conferencia *De Europa meditatio quaedam*.

1949
— Julián Marías, *Ortega y la idea de razón vital*.
— R. Calvo Serer, *España sin problema*.
— Buero Vallejo, *Historia de una escalera*.
— Luis Rosales, *La casa encendida*.
— Orwell, *1984*.

1950
— La reapertura de las embajadas en España pone fin al aislamiento internacional del régimen de Franco.

1950
— Marías, *Ortega y tres antípodas*.

1951
— Coincide con Heidegger en los Encuentros de Darmstadt; pronuncia su conferencia «El mito del hombre allende la técnica».
— Es nombrado Doctor «honoris causa» por las Universidades de Marburgo y Glasgow.
— Instala en Múnich una residencia casi permanente.

1951
— Cela, *La colmena*.
— Marguerite Yourcenar, *Memorias de Adriano*.
— Moravia, *El conformista*.
— Salinger, *El guardián entre el centeno*.

1952
— José Luis L. Aranguren, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*.
— Beckett, *Esperando a Godot*.
— Berlanga, *Bienvenido Mr. Marshall*.

1953
— Dicta conferencias en Edimburgo y Londres, y vuelve a participar en los Encuentros de Darmstadt.

1953
— Ley de Ordenación de la Enseñanza Media.
— Muere Stalin.

1954
— Américo Castro, *La realidad histórica de España*.
— Lukács, *La destrucción de la razón*.

Vida y obra de J. Ortega y Gasset	Acontecimientos históricos y políticos	Contexto cultural
1955 — Pronuncia en Venecia su última conferencia: «Il Medio Evo e l'idea di Nazione». — Muere en Madrid el 18 de octubre.	**1955** — España ingresa en la ONU. — Pacto de Varsovia.	**1955** — Blas de Otero, *Pido la paz y la palabra*. — Gabriel Celaya, *Cantos iberos*. — Bardem, *Muerte de un ciclista*. — Marcuse, *Eros y civilización*. — Lévi-Strauss, *Tristes trópicos*. — Nabokov, *Lolita*. — Mueren Thomas Mann, Albert Einstein, Teilhard de Chardin y James Dean.
		1957 — Ferrater Mora, *Ortega y Gasset. An outline of his philosophy*. — Ch. Cascalès, *L'humanisme d'Ortega y Gasset*.
		1958 — Aranguren, *La ética de Ortega*. — Garagorri, *Ortega, una reforma de la filosofía*.
		1959 — F. Salmerón, *Las mocedades de Ortega y Gasset*. — J. Marías, *La escuela de Madrid*. — F. Niedermeyer, *José Ortega y Gasset*. — Borel, *Raison et vie chez Ortega*.

MISIÓN DE LA UNIVERSIDAD

This page intentionally left blank

A la FUE de Madrid

La Federación Universitaria Escolar de Madrid me pidió una conferencia sobre asuntos de reforma universitaria. Las pésimas condiciones acústicas del Paraninfo y mi defectuoso estado de salud en aquella fecha me impidieron desarrollar suficientemente el tema de mi discurso. Esto me movió a redactar posteriormente con alguna mayor amplitud las notas que para mi conferencia había reunido. He aquí el resultado. Como se verá, aparte una introducción que el estado de ánimo predominante aquellos días en los escolares requería me he limitado con todo rigor a lo que considero la cuestión capital. Sentía prisa por lanzar a la discusión este asunto, y las páginas que siguen no tienen más pretensión que la de servir como materia para un amplio debate. Por lo mismo, he dado a mis ideas una expresión demasiado acusada, violentamente esquemática y construida con puras aristas.

En manera ninguna entiendo haber tratado aquí de modo suficiente el tema universitario. Valga sólo este ensayo como anticipación de un futuro curso sobre La Idea de la Universidad. *Un estudio adecuado del problema exige, ante todo, la clara filiación de los caracteres esenciales de nuestro tiempo y un preciso diagnóstico de la nueva generación*.

This page intentionally left blank

I

Temple para la reforma

La Federación Universitaria Escolar me ha pedido que venga aquí para hablar a ustedes sobre la reforma académica. Y yo, que detesto hablar en público, hasta el punto de que he procurado hacerlo muy pocas veces en mi vida, sin vacilar un momento me he dejado esta vez requisar por los estudiantes. Esto quiere decir que vengo aquí con entusiasmo. Con mucho entusiasmo, pero sin mucha fe. Pues claro está que son dos cosas distintas. ¡Aviado estaría el hombre si no pudiese sentir entusiasmo más que por aquello en que siente fe! De esa suerte continuaría a estas fechas la Humanidad su existencia de troglodita, ya que todo lo que vino a superar la caverna y la selva primigenia fue en su hora primera sumamente improbable, y, sin embargo, el hombre supo entusiasmarse con el proyecto de tan inverosímiles empresas, y por ello se puso a su servicio, se esforzó magníficamente en lograr lo increíble y, al cabo, lo consiguió. No hay duda de que es una de las fuerzas radicales del hombre esta capacidad para encenderse en la lumbre de lo improbable, difícil, distante. El otro entusiasmo, que nace en la cómoda cuna de la fe, casi no lo es, porque consiste en estar por anticipado seguro del triunfo. ¡Poco se puede esperar de quien sólo se esfuerza cuando tiene la certidumbre de que va a ser, a la postre, recompensado! Recuerdo haber escrito en 1916 que los alemanes perderían la guerra, porque habían entrado en ella demasiado seguros de la victoria, porque habían puesto entero su ánimo a vencer y no simplemente a combatir. En la lucha hay que entrar dispuesto a todo; por tanto, dispues-

to también a la derrota y al fracaso, los cuales son, no menos que la victoria, caras que de pronto toma la vida. Cada día se me impone con mayor claridad la convicción de que el exceso de seguridad desmoraliza a los hombres más que cosa alguna. Por eso, porque llegaron a sentirse demasiado seguras, todas las aristocracias de la Historia cayeron en irremediable degeneración. Y una de las enfermedades que el tiempo actual padece, sobre todo la nueva generación, es que, merced al progreso técnico y de la organización social, los nuevos hombres se encuentran en la vida seguros de demasiadas cosas[1].

No extrañe, pues, que, ejercitando la condición natural humana, venga aquí con más entusiasmo que fe. Pero ¿cuál es la razón para esta penuria de mi fe? Miren ustedes: ahora vendrá a hacer los veinticinco años que escribí mis primeros artículos sobre reforma del Estado español en general y de la Universidad en particular. Aquellos artículos me valieron la amistad de don Francisco Giner de los Ríos. Eran entonces contadísimas las personas que en España admitían la necesidad de una reforma del Estado y aun de la Universidad. Todo el que osaba hablar de ellas, insinuar su conveniencia quedaba, *ipso facto,* declarado demente o forajido, y fuese él quien fuese se le centrifugaba de la comunidad normal española y se le condenaba a una existencia marginal, como si reforma fuese lepra. Y no se diga que esta hostilidad frente a la menor sospecha de reforma se originaba en que los reformadores fuesen gente radical, destructora del orden establecido, etc., etc. Nada de eso. Aunque fuera archimoderado, el que hablase de reforma quedaba excluido de entre los hombres «tratables». Esto aconteció con don Antonio Maura, a quien las clases conservadoras mismas habían puesto en las cimas del Poder público. Convencido de que era urgente, aun desde el punto de vista más conservador, modificar la organización del Estado, se vio

[1] Véase sobre esto mi reciente libro *La rebelión de las masas.*

al punto expelido al extrarradio de la vida nacional. Su intento de reforma quedó aniquilado por un chiste muy en boga a la sazón: porque era reformadora su actuación se le comparó a un caballo de la Guardia Civil que entra en una cacharrería. Dos cosas no advertían los que se regostaban propalando este chiste: una, que pocos años después iba a entrar en la cacharrería, no un caballo, sino toda la caballería, y otra, que al emitir el humorístico símil declaraban, sin notarlo, su empeño inquebrantable de conservar intacto un Estado que tenía, en efecto, mucho de frágil cacharrería.

Recuerdo este notorio ejemplo para que se representen la universal y decidida voluntad de no reformar nada que entonces reinaba en España. Nada; ni el Estado ni la Universidad. A los que en esta casa solicitábamos un cambio y poníamos reparo a los inveterados usos, se nos llamó una y cien veces «enemigos de la Universidad». Los que ayudábamos a nuevas instituciones, como la Residencia de Estudiantes, creada precisamente para servir de fermento y alcaloide que promoviese la mejora de la Universidad, se nos consideraba como enemigos titulares de ésta. Hoy, claro está, son los que entonces más nos denostaban quienes se apresuran a imitar la Residencia de Estudiantes, en lo cual sólo aplauso merecen; pero, por lo mismo, conviene hacer constar ahora que durante años y años hemos tenido que sufrir esas inepcias y esos insultos los que con más auténtica y entrañable angustia nos oponíamos a que la Universidad española continuase siendo la cosa triste, inerte, opaca y sin espíritu que era. Porque la veracidad obliga a reconocer que hoy es nuestra Universidad bastante distinta de la que era, aunque no sea aún, ni de lejos, lo que debe, lo que puede ser.

A la hora presente, en toda la existencia nacional las constelaciones han cambiado. Han venido los hechos, con su puño cerrado, a tapar las bocas maldicientes y a convencer al más remiso de que el Estado y la Universidad de España necesitan una reforma, que no es cuestión desearla o no, sino que su intento es ineludible, por-

que ni aquél ni ésta marchan. Son máquinas maltrechas por la usura del uso y la del abuso.

Hoy ya no estamos solos; hoy ya quieren muchos la transformación del cuerpo español, y los que no la quieren se disponen, con uno u otro método, a aguantarla. Sin duda la hora es feliz. No saben bien ustedes los jóvenes, la suerte que han tenido: llegan a la vida en una ocasión magnífica de los destinos españoles, cuando el horizonte se abre, y muchas, muchas grandes cosas van a ser posibles, entre ellas un nuevo Estado y una nueva Universidad. No es fácil dejarme atrás en el optimismo con que interpreto la situación actual de nuestro país. Hechos de la vida pública, en que casi todos han visto signos funestos, se me aparecen como máscaras irónicas que fingen un mal para ocultar tras sí germinaciones favorables. Sin duda la hora es feliz, llegan ustedes en la madrugada de una fecha ilustre: un pueblo durmiente durante siglos comienza a estremecerse con esos menudos temblores torpes que anuncian en un cuerpo su despertar y que va a ponerse en pie. El momento puede definirse, sin error, con aquel verso tan matinal en que el venerable poema del Cid resume un amanecer: *Apriessa cantan los gallos e quieren quebrar albores* [235].

¿No ha llegado, pues, el instante de que al viejo entusiasmo agreguemos una fe recién nacida? Yo tengo que responder a esto taxativamente: no; todavía, no. Mi optimismo superlativo llega con toda claridad y evidencia a creer que el horizonte abierto ante el español de hoy es magnífico. El horizonte es el símbolo de las posibilidades que se ofrecen a nuestra vida. Pero nuestra vida es, además, la realización actual de esas posibilidades. Aquí es donde se encoge mi optimismo y claudica mi fe. Porque en la Historia, en la vida, las posibilidades no se realizan por sí mismas, automáticamente; es preciso que alguien, con sus manos y su mente, con su esfuerzo y con su angustia, les fabrique su realidad, Historia y vida son por eso un perpetuo, un continuo *hacer*. Nuestra vida no nos es dada ya hecha, sino que vivir es, en su raíz misma, un

estar nosotros haciendo nuestra vida. Y esto lo es siempre, en cada minuto: nada nos es absolutamente regalado; todo, aun lo que parece más pasivo, tenemos que hacerlo. El humilde Sancho lo sugería a toda hora, repitiendo su proverbio: «Si te regalan la vaquilla, tienes que correr con la soguilla». Sólo nos son dadas posibilidades: posibilidades para *hacer* nosotros esto o aquello. Ahora, por ejemplo, están ustedes haciendo una cosa: escuchar, que, por cierto, no es floja faena, como lo demuestra el que, a poco que se descuiden, su escuchar se depotenciará en simple oír, y a poco más, fugitiva la atención, llegaremos a no oír ni el estruendo de un cañón.

Digo, pues, que la circunstancia ofrece una magnífica posibilidad para una reforma profunda del Estado español y de su Universidad. Pero una y otra tienen que ser hechas por alguien. ¿Hay hoy en España quien pueda hacerlas? Por «alguien» y por «quién» no entiendo, ¡claro está!, un individuo, lo que confusa y mitológicamente se suele llamar un «grande hombre». La Historia no la hace un hombre, por grande que sea. La Historia no es un soneto ni es un solitario. La Historia es hecha por muchos: por grupos humanos pertrechados para ello.

Como he venido aquí para ejercitar la más estricta sinceridad hacia ustedes y suficiente lealtad conmigo mismo; como he venido aquí a decir sencillamente mi verdad, no puedo rodear de ambages mi duda vehemente de que exista hoy, en este día en que hablo, grupo alguno capaz de hacer la reforma del Estado y —concretándome a mi tema— la reforma de la Universidad. ¡Digo hoy, en esta presente y fugaz jornada! Dentro de quince días o de quince semanas puede existir ese grupo, debe existir; nada impide que de verdad se cree y se constituya; y si subrayo tan enérgicamente que no lo hay hoy es, no más, para contribuir a que de verdad lo haya mañana.

Pero se me dirá: ¿Por qué dudar de que exista un grupo capaz de realizar esa reforma? Cuando se reconoce que es posible algo, para hacerlo basta con quererlo. He

aquí que nosotros queremos briosamente la reforma universitaria; no hay, pues, duda de que ese grupo existe.

Es cierto, es cierto; para hacer lo que es posible basta con querer. Todo depende de la plenitud con que se entienda ese fácil vocablo. Es fácil decir y aun pensar que se quiere; pero es difícil, muy difícil, querer de verdad.

Querer hacer algo exige que queramos todas las cosas que son precisas para su logro, entre ellas dotarnos a nosotros mismos de las cualidades imprescindibles para la empresa. Lo demás no es querer algo, es simplemente desearlo, enjuagarse con su imagen la fantasía, embriagarse voluptuosamente con el proyecto, perderse en vagos ardores, bullangas y efervescencias. En su *Filosofía de la Historia universal* dice Hegel que todo lo importante que se ha hecho en la Historia lo ha hecho, *sin duda,* la pasión —pero bien entendido, añade—, la pasión... fría. Cuando la pasión es simple hervor, frenesí y calentura, no sirve para nada. Todo el mundo es capaz de apasionarse así. Pero no es tan fácil sentir aquel fuego decisivo y creador, aquella incandescencia tan sobrada de calorías que no se entibia lo más mínimo al alojar dentro de sí las dos cosas mas gélidas que hay en el mundo: la firme voluntad y la clara reflexión. El apasionamiento trivial, falso, impotente y estéril rehúye con terror la proximidad de la reflexión, porque presiente que ésta es fría y a su contacto va a congelarse y caer. Por eso el síntoma de la alta pasión creadora es que busca integrarse, completarse con las virtudes de lo frío, que se da el lujo de tragarse reflexión sin perder calorías, de quedar penetrado y transido su fuego todo de clara visión e infusible voluntad.

Esta especie de querer resuelto, clarividente y total, es el que hoy, en este día, no encuentro aún informando grupo alguno español —tampoco en ustedes. Y sin ello, es vano esperar la ejecución de una reforma, es decir, de una construcción, de una creación.

El mal radical de las cosas españolas, Estado o Universidad, puede recibir los nombres más diversos: pero si se busca el ápice de esa raíz, aquello de que todo lo de-

más brota y emerge, nos encontramos con algo que tolera sólo un nombre adecuado: la chabacanería. De lo alto a lo ínfimo penetra toda nuestra existencia nacional, la anega, la dirige y la inspira. El Estado se comporta con los ciudadanos chabacanamente, permitiendo unas veces que éstos no cumplan las leyes, o viceversa, aplicando él mismo sus propias leyes de modo fraudulento, engañando al ciudadano con la ley misma. Algún día se contarán, por ejemplo, las cosas que el Poder público ha hecho usando de aquella famosa ley dada durante las dificultades de la guerra europea, y que se llamó «ley de Subsistencias». Lo que más remoto pueda parecer a ustedes de las subsistencias fue conseguido bajo el título de esta ley. Todo el mundo sabe el uso que los gobernadores de provincias han hecho durante decenios de la ley de Asociaciones. Pregunten sobre el asunto en las Casas del Pueblo de cada provincia. Pero no quiero ahora presentar casos patéticos de este comportamiento vil seguido por el Estado. Yo no vengo aquí a hacer política, ni aunque viniera a hacerla la haría patética. Lo que pretendo es aclarar en qué consiste esa enfermedad radical de España y del español que llamo chabacanería. Porque no vale ahuecar la voz, como se usa en los mítines, y decir: esa conducta del Poder público es un crimen, un abuso intolerable, una prevaricación del Poder público. Claro que es todo eso, pero lo es tan trivialmente, tan estúpidamente, tan consuetudinariamente, tan sin beneficio compensatorio para el Poder público, que da vergüenza llamarlo un crimen, porque, en efecto, aunque lo sea jurídicamente, no lo es como hecho psicológico, como realidad histórica. El crimen es algo fuerte, terrible y en este sentido respetable; eso no es crimen, es algo inferior al crimen, es... chabacanería, falta de decoro mínimo, de respeto a sí mismo, de decencia en el modo de ejercer el Poder público su peculiarísimo y delicado oficio.

No digo con esto que en España no se cometen crímenes; pero sí niego que éstos sean lo sustancial y lo más grave. Porque los crímenes, cuando lo son de verdad, no

tardan en provocar una reacción que los cura; pero la chabacanería, en cambio, se acostumbra a sí misma, se encuentra cómoda a sí misma y tiende a generalizarse y eternizarse. Así en España lo impregna todo: desde el Estado y sus actos públicos, hasta la vida de familia y el gesto del individuo. En nuestras juntas de Facultad se respira a menudo la chabacanería, y cuando aun en días normales se cruzan esos pasillos y se oyen los gritos y se ven las gesticulaciones de ustedes los estudiantes, se va mascando chabacanería[2].

Pero nunca aparece claro lo que significa un concepto si no se le enfronta con su opuesto, como el arriba y el abajo, el más y el menos. Toda idea tiene su antagonista, y en lucha con ella se perfila. ¿Qué es lo contrario de la chabacanería? Lo diré con una palabra que les es a ustedes muy habitual, porque pertenece al vocabulario de los deportes. Lo contrario de la chabacanería es *estar en forma.* Harto conocida es la fabulosa diferencia que hay entre un jugador cuando está *en forma,* y el mismo cuando está fuera de ella. Diríase que no son la misma persona: tal distancia notamos entre lo que es capaz de hacer en un caso y en el otro. Pero la forma tiene que ser conquistada: lograrla supone que el individuo se ha recogido y concentrado sobre sí mismo, que ha practicado un entrenamiento, que ha renunciado a muchas cosas, que vive sobre sí, alerta, tenso, elástico. No le es nada indiferente, porque cada cosa, o es favorable a la forma o la hace bajar, y en vista de ello la procura o la evita. En suma, estar en forma es no abandonarse nunca en nada. Pues esto —el abandonarse, el «de cualquier manera», el «lo mismo da», el «poco más o menos», el «¡qué importa!», eso es la chabacanería.

Como en el individuo, hay también en los grupos el estar o no en forma, y claro que sólo han hecho algo en

---

[2] Desde hace años he tenido que buscar un sitio fuera del edificio universitario porque los gritos habituales de los señores estudiantes, estacionados en los pasillos, hacen imposible entenderse dentro de las aulas.

la Historia los que la habían conquistado, los grupos compactos, perfectamente organizados, donde cada miembro sabe que los otros no le fallarán en los momentos decisivos, que se mueve presto y ágil a todas las brechas sin perder jamás su estabilidad y su centro; como el abate Galliani decía en el siglo XVIII de la Compañía de Jesús, que a la sazón estaba en forma: «es —decía— una espada que tiene el puño en Roma y la punta en todas partes». Pero un grupo no logra esta forma si no se ha disciplinado, y no se disciplina si no ve con perfecta claridad lo que se propone, y no lo puede ver así cuando el propósito no es en sí mismo claro, meditado, evidente y tan completo como la situación requiera.

A todo esto me refería antes: dudo, en efecto, de que en este día que corre haya en España grupo alguno que esté en forma para la reforma, la del Estado o la universitaria. Y si no lo está, cuanto se intente sin las calidades requeridas no servirá de nada: es evidente que siendo el mal radical de lo español la chabacanería, va a servir de muy poco una reforma también chabacana. ¡Ya lo han visto ustedes! El intento petulante de reformar el país unas gentes que no habían pensado un momento en pertrecharse con las mínimas condiciones necesarias, ha sido la Dictadura, y lo único que logró, no obstante la maravillosa posibilidad que se le ofrecía, fue llevar al colmo y frenesí el achabacanamiento nacional.

Conste, pues, que yo no he venido a recomendar a ustedes que no actúen en la vida pública de España, que no pidan y aun exijan la reforma de la Universidad. Digo lo contrario: digo que hagan todo eso, pero todo eso *en serio,* todo eso *en forma.* De otro modo puede, sin miedo alguno a error, pronosticarse el porvenir. Si ustedes pretenden actuar en la vida pública sin prepararse antes debidamente, pasará esto: como actuar en la vida pública es actuar sobre la gran masa nacional y ustedes, sin forma, no son un grupo fuerte y orgánico, sino una pequeña masa, se cumplirán las leyes inexorables de la mecá-

nica histórica, que son, en este punto, idénticas a la material: la masa mayor aplastará a la menor.

Para actuar sobre una masa hay que dejar de serlo, hay que ser fuerza viva, hay que ser grupo en forma.

Si yo viese o presumiese en ustedes la decidida voluntad de *formarse* —¡ah!—, entonces, amigos míos, no andaría con estas penurias y escatimaciones de fe.

Lo creería todo factible, próximo, inminente. Contra lo que se suele creer, la Historia cambia a brincos y no sólo ni tanto en lentas evoluciones. Pensar esto último fue el error característico del siglo pasado. Presumía que toda obra plenaria se ha producido en la Historia mediante una lentísima preparación. Por eso, se sorprendía cuando los hechos hacían patente e indiscutible la súbita emergencia en lo biológico o en lo espiritual de realidades espontáneas y como impreparadas.

Por citar un ejemplo simbólico, recuérdese la estupefacción que en el historiador del siglo pasado produjo averiguar que la más plena y clásica civilización de los egipcios —la maravillosa cultura de las Pirámides— no había tenido precedentes. Causaba ya extrañeza que esta floración, la más perfecta en todo el proceso de la Humanidad nilota, apareciese plantada en el umbral mismo de la Historia, en su alborada. Se esperaba que las excavaciones descubrirían bajo la tierra de las pirámides vestigios de culturas menos perfectas, pero próximas a tan madura perfección. Fue enorme su sorpresa cuando los arqueólogos tropezaron casi inmediatamente bajo las pirámides los restos de una civilización... neolítica. Es decir, que se había pasado, casi sin intermisión, de la piedra pulimentada a la piedra clásica.

No; la Historia procede muchas veces a saltos. Estos saltos en que se salvan súbitamente fantásticas distancias espirituales, se llaman generaciones. Una generación *en forma* puede lograr lo que siglos sin ella no consiguieron. He ahí jóvenes, una incitación.

II

La cuestión fundamental

Las condiciones acústicas del Paraninfo universitario me impidieron desarrollar en su integridad mi conferencia «Sobre reforma universitaria». En aquel local, que rezuma la amarga tristeza de todas las capillas exclaustradas —bien que fuese capilla, bien que no lo fuese, mal que sea excapilla—, la voz del orador queda en el aire asesinada a pocos metros de la boca emisora. Para hacerse medio oír es forzoso gritar. Gritar es cosa muy diferente de hablar. En el grito la fonación es otra. No se «dice» la frase en su natural aglutinación, que hace de ella un cuerpo unitario y elástico, sino que es preciso tomar cada palabra, ponerla en la honda del grito, y después de hacer ésta girar, como David frente a Goliat, lanzarla con puntería a la oreja del auditorio. Esto trae consigo una consecuencia notoria a todo el que perora: la pérdida de tiempo.

Pero no quisiera que por el azar de unos micrófonos ausentes quedase tan manco mi discurso. Dije lo que juzgaba más urgente sobre el temple que los estudiantes deben conquistar si quieren, en efecto y en serio, ocuparse de una reforma universitaria. Es la cuestión preliminar e ineludible si honradamente se considera el estado de ánimo que domina hoy a la clase escolar. Pero luego había que tratar, aunque fuese con rigoroso laconismo, el tema visceral de toda la imaginable reforma universitaria, a saber: la misión de la Universidad.

Doy a continuación las notas que sobre este grave asunto llevaba yo al púlpito del Paraninfo. Van en la forma esquemática, a veces de abreviatura o cifra, que para aquel uso era bastante. Sólo agrego ahora los desarrollos que son

estrictamente necesarios para hacer inteligibles aquellos lemas.

La reforma universitaria no puede reducirse a la corrección de abusos, ni siquiera consistir principalmente en ella. Reforma es siempre creación de usos nuevos. Los abusos tienen siempre escasa importancia. Porque una de dos: o son abusos en el sentido más natural de la palabra, es decir, casos aislados, poco frecuentes, de contravención a los buenos usos, o son tan frecuentes, consuetudinarios, pertinaces y tolerados que no ha lugar a llamarlos abusos. En el primer caso, es seguro que serán corregidos automáticamente; en el segundo, fuera vano corregirlos, porque su frecuencia y naturalidad indican que no son anomalías, sino resultado inevitable de los usos que son malos. Contra éstos habrá que ir y no contra los abusos.

Todo movimiento de reforma reducido a corregir los chabacanos abusos que se cometen en nuestra Universidad llevará indefectiblemente a una reforma también chabacana.

Lo importante son los usos. Es más: un síntoma claro en que se conoce cuándo los usos constitutivos de una institución son acertados, es que aguanta sin notable quebranto una buena dosis de abusos, como el hombre sano soporta excesos que aniquilarían al débil. Pero a su vez una institución no puede constituirse en buenos usos si no se ha acertado con todo rigor al determinar su misión. Una institución es una máquina y toda su estructura y funcionamiento han de ir prefijados por el servicio que de ella se espera. En otras palabras: la raíz de la reforma universitaria está en acertar plenamente con su misión. Todo cambio, adobo, retoque de esta nuestra casa que no parta de haber revisado previamente con enérgica claridad, con decisión y veracidad el problema de su misión serán penas de amor perdidas.

Por no hacerlo así, todos los intentos de mejora, en algunos casos movidos por excelente voluntad, incluyendo los proyectos elaborados hace años por el Claustro mismo, no han servido ni pueden servir de nada, no lograrán lo único suficiente e imprescindible para que un ser —individual o colectivo— exista con plenitud, a saber: colocarlo en su verdad, darle su *autenticidad* y no empeñarnos en que sea lo que no es, falsificando su destino inexorable con nuestro arbitrario deseo.

Entre esos intentos de los últimos quince años —no hablemos de los peores—, los mejores, en vez de plantearse directamente, sin permitirse escape, la cuestión de «¿para qué existe, está ahí y tiene que estar la Universidad?», han hecho lo más cómodo y lo más estéril: mirar de reojo lo que se hacía en las Universidades de pueblos ejemplares.

No censuro que nos informemos mirando al prójimo ejemplar; al contrario, hay que hacerlo, pero sin que ello pueda eximirnos de resolver luego nosotros originalmente nuestro propio destino. Con esto no digo que hay que ser «castizo» y demás zarandajas. Aunque, en efecto, fuésemos todos —hombres o países— idénticos, sería funesta la imitación. Porque al imitar eludimos aquel esfuerzo creador, de lucha con el problema, que puede hacernos comprender el verdadero sentido y los límites o defectos de la solución que imitamos. Nada, pues, de «casticismo», que es, en España sobre todo, pelo de la dehesa. No importa que lleguemos a las mismas conclusiones y formas que otros países; lo importante es que lleguemos a ellas por nuestro pie, tras personal combate con la cuestión sustantiva misma.

Razonamiento erróneo de los mejores: la vida inglesa ha sido, aún es, una maravilla; *luego* las instituciones inglesas de segunda enseñanza tienen que ser ejemplares, *porque* de ellas ha salido aquella vida. La ciencia alemana es un prodigio; *luego* la Universidad alemana es una institución modelo, *puesto que* engendra aquélla. Imite-

mos las instituciones secundarias inglesas y la enseñanza superior alemana.

El error viene de todo el siglo XIX. Los ingleses derrotan a Napoleón I: «La batalla de Waterloo ha sido ganada por los campos de juego de Eton.» Bismarck machaca a Napoleón III: «La guerra del 70 es la victoria del maestro de escuela prusiano y del profesor alemán.»

Esto nace de un *error fundamental que es preciso arrancar de las cabezas* y consiste en suponer que las naciones son grandes *porque su escuela* —elemental, secundaria o superior— es buena. Esto es un residuo de la beatería «idealista» del siglo pasado. Atribuye a la escuela una fuerza creadora histórica que no tiene ni puede tener. Aquel siglo, para entusiasmarse y aun estimar hondamente algo, necesitaba exagerarlo, mitologizarlo. Ciertamente, *cuando* una nación es grande, es buena también su escuela. No hay nación grande si su escuela no es buena. Pero lo mismo debe decirse de su religión, de su política, de su economía y de mil cosas más. La fortaleza de una nación se produce íntegramente. Si un pueblo es políticamente vil, es vano esperar nada de la escuela más perfecta. Sólo cabe entonces la escuela de minorías, que viven aparte y contra el resto del país. Acaso un día los educados en ésta influyan en la vida total de su país y al través de su totalidad consigan que la escuela nacional (y no la excepcional) sea buena.

Principio de educación: la escuela, como institución normal de un país, depende mucho más del aire público en que íntegramente flota que del aire pedagógico artificialmente producido dentro de sus muros. Sólo cuando hay ecuación entre la presión de uno y otro aire la escuela es buena.

Consecuencia: aunque fuesen perfectas la segunda enseñanza inglesa y la Universidad alemana, serían intransferibles, porque ellas son sólo una porción de sí mismas. Su realidad íntegra es el país que las creó y mantiene.

Pero, además, este razonamiento erróneo y de circuito corto impidió a los que en él cayeron mirar de frente a esas escuelas y ver lo que ellas, *como tales instituciones* o máquinas, eran. Confundían éstas con lo que en ellas por fuerza había de vida inglesa, de pensamiento alemán. Pero como no es la vida inglesa ni el pensamiento alemán lo que podemos transportar aquí, sino, a lo sumo, sólo las instituciones pedagógicas escuetas y como tales, importa mucho que se mire lo que éstas son por sí, *abstrayendo de las virtudes ambientes y generales de esos países*.

Entonces se ve que la Universidad alemana es, *como institución*, una cosa más bien deplorable. Si la ciencia alemana tuviese que nacer puramente de las virtudes institucionales de la universidad, sería bien poca cosa. Por fortuna, el aire libre que orea al alma alemana está cargado de incitación y de dotes para la ciencia y suple defectos garrafales de su Universidad. No conozco bien la segunda enseñanza inglesa; pero lo que entreveo de ella me hace pensar que también es defectuosísima como régimen institucional.

Mas no se trata de apreciaciones mías. Es un hecho que en Inglaterra la segunda enseñanza y en Alemania la Universidad están en crisis. Crítica radical de esta última por el primer ministro de Instrucción prusiano después de instaurada la República: Becker. Discusión que sigue desde entonces.

Por contentarse con imitar y eludir el imperativo de pensar o repensar por sí mismos las cuestiones, nuestros profesores mejores viven *en todo* con un espíritu quince o veinte años retrasado, aunque en el detalle de sus ciencias estén al día. Es el retraso trágico de todo el que quiere evitarse el esfuerzo de ser auténtico, de crear sus propias convicciones. El número de años de este retraso no es casual. Toda creación histórica —ciencia, política— proviene de cierto espíritu o modalidad de la mente humana. Esa modalidad aparece con una pulsación o ritmo fijo —con cada generación.

Una generación, emanando de su espíritu, crea ideas, valoraciones, etc. El que imita esas creaciones tiene que esperar a que estén hechas, es decir, a que concluya su faena la generación anterior, y adopta sus principios cuando empiezan a decaer y otra nueva generación inicia ya su reforma, el reino de un nuevo espíritu. Cada generación lucha quince años para vencer y tienen vigencia sus modos otros quince años. Inexorable anacronismo de los pueblos imitadores o sin autenticidad.

Búsquese en el extranjero información, pero no modelo.

No hay, pues, manera de eludir el planteamiento de la cuestión capital: ¿cuál es la misión de la Universidad?

¿Cuál es la misión de la Universidad? A fin de averiguarlo, fijémonos en lo que de hecho significa hoy la Universidad dentro y fuera de España. Cualesquiera sean las diferencias de rango entre ellas, todas las Universidades europeas ostentan una fisonomía que en sus caracteres generales es homogénea[1].

---

[1] Se suele exagerar, por ejemplo, la discrepancia entre la Universidad inglesa y la continental, no advirtiendo que las diferencias mayores no van a cuenta de la Universidad, sino del peculiarísimo carácter inglés. Lo que importa comparar entre unos y otros países es el hecho de las tendencias dominantes hoy en los organismos universitarios, y no el grado de su realización, que es, naturalmente, distinto aquí y allá. Así, la tenacidad conservadora del inglés le hace mantener *apariencias* en sus Institutos superiores, que no sólo reconoce él mismo como extemporáneas, sino que en la realidad de la vida universitaria británica valen como meras ficciones. Me parecería ridículo que se creyese alguien con derecho a coartar el albedrío del inglés censurándole porque se dio el lujo, ya que lo quiso y lo pudo, de sostener, muy a sabiendas, esas ficciones. Pero no sería menos inocente tomarlas en serio, es decir, suponer que el inglés se hace ilusiones sobre su carácter ficticio. En los estudios sobre la institución universitaria inglesa que he leído, se cae siempre en la exquisita trampa de la ironía y del *cant* ingleses. No se advierte que si Inglaterra conserva el *aspecto* no profesional de sus Universidades y la peluca de sus magistrados no es

Encontramos, por lo pronto, que la Universidad es la institución donde reciben la enseñanza superior casi todos los que en cada país la reciben. El «casi» alude a las Escuelas Especiales, cuya existencia, aparte de la Universidad, daría ocasión a un problema también aparte. Hecha esta salvedad, podemos borrar el «casi» y quedarnos con que en la Universidad reciben la enseñanza superior todos los que la reciben. Pero entonces caemos en la cuenta de otra limitación más importante que la de las Escuelas Especiales. Todos los que reciben enseñanza superior no son todos los que podían y debían recibirla: son sólo los hijos de clases acomodadas. La Universidad significa un privilegio difícilmente justificable y sostenible. Tema: los obreros en la Universidad. Quede intacto. Por dos razones: Primera, si se cree debido, corno yo creo, llevar al obrero el saber universitario es porque éste se considera valioso y deseable. El problema de universalizar la Universidad supone, en consecuencia, la previa

---

porque se obstine en creer actuales aquél y ésta, sino todo lo contrario, porque son cosas anticuadas, pasado y superfluidad. De otro modo no serían lujo, deporte, culto y otras cosas más hondas que el inglés busca en esas *apariencias*. Pero, eso sí, bajo la peluca hace manar la justicia más moderna, y bajo el *aspecto* no profesional, la Universidad inglesa se ha hecho en los últimos cuarenta años tan profesional como cualquiera otra.

Tampoco tiene la más ligera importancia para nuestro tema radical —misión de la Universidad— que las Universidades inglesas no sean institutos del Estado. Este hecho, de alta significación para la vida e historia del pueblo inglés, no impide que su Universidad actúe en lo esencial como las estatales del continente. Apurando las cosas, vendría a resultar que también en Inglaterra son las Universidades instituciones del Estado, sólo que el inglés entiende por el Estado cosa muy distinta que el continente. Quiero decir con todo esto: primero, que las enormes diferencias existentes entre las Universidades de los distintos países no son tanto diferencias universitarias como de los países, y segundo, que el hecho más saliente en los últimos cincuenta años es el movimiento de convergencia en todas las Universidades europeas, que las va haciendo homogéneas.

determinación de lo que sea ese saber y esa enseñanza universitarios. Segunda, la tarea de hacer porosa la Universidad al obrero es en mínima parte cuestión de la Universidad y es casi totalmente cuestión del Estado. Sólo una gran reforma de éste hará efectiva aquélla. Fracaso de todos los intentos hasta ahora hechos, como «extensión universitaria», etc.

Lo importante ahora es dejar bien subrayado que en la Universidad reciben la enseñanza superior todos los que hoy la reciben. Si mañana la reciben mayor número que hoy, tanta más fuerza tendrán los razonamientos que siguen.

¿En qué consiste esa enseñanza superior ofrecida en la Universidad a la legión inmensa de los jóvenes? En dos cosas:

a) La enseñanza de las profesiones intelectuales.

b) La investigación científica y la preparación de futuros investigadores.

La Universidad enseña a ser médico, farmacéutico, abogado, juez, notario, economista, administrador público, profesor de ciencias y de letras en la segunda enseñanza, etc.

Además, en la Universidad se cultiva la ciencia misma, se investiga y se enseña a ello. En España esta función creadora de ciencia y promotora de científicos está aún reducida al mínimo, pero no por defecto de la Universidad como tal, no por creer ella que no es su misión, sino por la notoria falta de vocaciones científicas y de dotes para la investigación que estigmatiza a nuestra raza. Quiero decir que si en España se hiciese en abundancia ciencia se haría preferentemente en la Universidad, como acontece, más o menos, en los otros países. Sirva este punto de ejemplo para que no sea necesario repetir lo mismo a cada paso: el terco retraso de España en todas las actividades intelectuales trae consigo que aparezca aquí en estado germinal o de mera tendencia lo que en otras partes vive ya con pleno desarrollo. Para el planteamiento radical del asunto universitario que ahora ensayo

esas diferencias de grado en la evolución son indiferentes. Me basta con el hecho de que todas las reformas de los últimos años acusan decididamente el propósito de acrecer en nuestras Universidades el trabajo de investigación y la labor educadora de científicos, *de orientar la institución entera en este sentido.* No se me estorbe el andar con objeciones triviales o de mala fe. Es de sobra notorio que nuestros profesores mejores, los que más influyen en el proceso de las reformas universitarias, piensan que nuestro Instituto debe emparejarse en este punto con lo que hasta hoy venían haciendo los extranjeros. Con esto me basta.

La enseñanza superior consiste, pues, en profesionalismo e investigación. Sin afrontar ahora el tema, anotemos de paso nuestra sorpresa al ver juntas y fundidas dos tareas tan dispares. Porque no hay duda: ser abogado, juez, médico, boticario, profesor de latín o de historia en un Instituto de segunda enseñanza son cosas muy diferentes de ser jurista, fisiólogo, bioquímico, filólogo, etc. Aquellos son nombres de profesiones prácticas, éstos son nombres de ejercicios puramente científicos. Por otra parte, la sociedad necesita muchos médicos, farmacéuticos, pedagogos; pero sólo necesita un número reducido de científicos[2]. Si necesitase verdaderamente muchos de éstos sería catastrófico, porque la vocación para la ciencia es especialísima e infrecuente. Sorprende, pues, que aparezcan fundidas la enseñanza profesional, que es para todos, y la investigación, que es para poquísimos. Pero quede la cuestión quieta hasta dentro de unos minutos. ¿No es la enseñanza superior más que profesionalismo e investigación? A simple vista no descubrimos otra cosa. No obstante, si tomamos la lupa y escrutamos los planes de enseñanza, nos encontramos con que casi

[2] Este número tiene que ser mayor que el logrado hasta hoy, pero, aun así, incomparablemente menor que el de las otras profesiones.

siempre se exige al estudiante, sobre su aprendizaje profesional y lo que trabaje en la investigación, la asistencia a un curso de carácter general —Filosofía, Historia.

No hace falta aguzar mucho la pupila para reconocer en esta exigencia un último y triste residuo de algo más grande e importante. El síntoma de que algo es residuo —en biología como en historia— consiste en que no se comprende por qué está ahí. Tal y como aparece no sirve ya de nada y es preciso retroceder a otra época de la evolución en que se encuentra completo y eficiente lo que hoy es sólo un muñón y un resto[3]. La justificación que hoy se da a aquel precepto universitario es muy vaga: conviene —se dice— que el estudiante reciba algo de «cultura general».

«Cultura general.» Lo absurdo del término, su filisteísmo revela su insinceridad. «Cultura», referida al espíritu humano —y no al ganado o a los cereales— no puede ser sino general. No se es «culto» en física o en matemáticas. Eso es ser sabio en una materia. Al usar esta expresión de «cultura general» se declara la intención de que el estudiante reciba algún conocimiento ornamental y vagamente educativo de su carácter o de su inteligencia. Para tan vago propósito tanto da una disciplina como otra dentro de las que se consideran menos técnicas y más vagarosas: ¡vaya por la filosofía, o por la historia, o por la sociología!

---

[3] Imagínese el conjunto de la vida primitiva. Uno de sus caracteres generales es la falta de seguridad personal. La aproximación de dos personas es siempre peligrosa, porque todo el mundo va armado. Es preciso, pues, asegurar el acercamiento mediante normas y ceremonias en que conste que se han dejado las armas y que la mano no va súbitamente a tomar una que se lleva escondida. Para ese fin, lo mejor es que al acercarse cada hombre agarre la mano del otro, la mano de matar, que es normalmente la derecha. Éste es el origen y ésta la eficiencia del saludo con apretón de manos, que hoy, aislado de aquel tipo de vida, es incomprensible y, por tanto, un residuo. [Véase sobre este carácter de *residuo* del saludo hoy habitual, la «Meditación del saludo» en *El hombre y la gente*.]

Pero el caso es que si brincamos a la época en que la Universidad fue creada —Edad Media— vemos que el residuo actual es la humilde supervivencia de lo que entonces constituía, entera y propiamente, la enseñanza superior.

La Universidad medieval no investiga[4]; se ocupa muy poco de profesión, todo es... «cultura general» —teología, filosofía, «artes».

Pero eso que hoy llaman «cultura general» no lo era para la Edad Media; no era ornato de la mente o disciplina de carácter; era, por el contrario, el sistema de ideas sobre el mundo y la humanidad que el hombre de entonces poseía. Era, pues, el repertorio de convicciones que había de dirigir efectivamente su existencia.

La vida es un caos, una selva salvaje, una confusión. El hombre se pierde en ella. Pero su mente reacciona ante esa sensación de naufragio y perdimiento: trabaja por encontrar en la selva «vías», «caminos»[5]; es decir: ideas claras y firmes sobre el Universo, convicciones positivas sobre lo que son las cosas y el mundo. El conjunto, el sistema de ellas es la cultura en el sentido verdadero de la palabra; todo lo contrario, pues, que ornamento. Cultura es lo que salva del naufragio vital, lo que permite al hombre vivir sin que su vida sea tragedia sin sentido o radical envilecimiento.

No podemos vivir humanamente sin ideas. De ellas depende lo que hagamos, y vivir no es sino hacer esto o lo otro. Así el viejísimo libro de la India: «Nuestros actos siguen a nuestros pensamientos como la rueda del carro sigue a la pezuña del buey.» En tal sentido —que por sí mismo no tiene nada de intelectualista[6]— *somos* nuestras ideas.

---

[4] Lo cual no es decir que en la Edad Media no se investigase.

[5] De aquí que en el comienzo de todas las culturas aparezca el término que expresa «camino» —el *hodós* y *méthodos,* de los griegos; el *tao* y el *te,* de los chinos; el *sendero* y *vehículo,* de los indios.

[6] Nuestras ideas y convicciones pueden muy bien ser anti-intelectualistas. Así, las mías y, en general, las de nuestro tiempo.

Gedeón, en este caso sobremanera profundo, haría constar que el hombre nace siempre en una época. Es decir, que es llamado a ejercer la vida en una altura determinada de la evolución de los destinos humanos. El hombre pertenece consustancialmente a una generación y toda generación se instala no en cualquier parte, sino muy precisamente sobre la anterior. Esto significa que es forzoso vivir a la *altura de los tiempos*[7] y muy especialmente a la *altura de las ideas del tiempo*.

Cultura es el sistema *vital* de las ideas en cada tiempo. Importa un comino que esas ideas o convicciones no sean, en parte ni en todo, científicas. Cultura no es ciencia. Es característico de nuestra cultura actual que gran porción de su contenido proceda de la ciencia; pero en otras culturas no fue así, ni está dicho que en la nuestra lo sea siempre en la misma medida que ahora.

Comparada con la medieval, la Universidad contemporánea ha complicado enormemente la enseñanza profesional que aquélla en germen proporcionaba, y ha añadido la investigación, quitando casi por completo la enseñanza o transmisión de la *cultura*.

Esto ha sido evidentemente una atrocidad. Funestas consecuencias de ello que ahora paga Europa. El carácter catastrófico de la situación presente europea se debe a que el inglés medio, el francés medio, el alemán medio son incultos, no poseen el sistema vital de ideas sobre el mundo y el hombre correspondientes al tiempo. Ese personaje medio es el *nuevo bárbaro, retrasado con respecto a su época, arcaico y primitivo* en comparación con la terrible actualidad y fecha de sus problemas[8]. Este nuevo bárbaro es principalmente el profesional, más sabio que

---

[7] Sobre este concepto de «altura de los tiempos», véase mi libro *La rebelión de las masas*.

[8] En el libro antes citado analizo largamente estos graves hechos.

nunca, pero más inculto también —el ingeniero, el médico, el abogado, el científico.

De esa barbarie inesperada, de ese esencial y trágico anacronismo tienen la culpa, sobre todo, las pretenciosas Universidades del siglo XIX, las de todos los países, y si aquélla, en el frenesí de una revolución, las arrasase, les faltaría la última razón para quejarse. Si se medita bien la cuestión, se acaba por reconocer que su culpa no queda compensada con el desarrollo, en verdad prodigioso, genial, que ellas mismas han dado a la ciencia. No seamos *paletos* de la ciencia. La ciencia es el mayor portento humano; pero por encima de ella está la vida humana misma que la hace posible. De aquí que un crimen contra las condiciones elementales de ésta no pueda ser compensado por aquélla.

El mal es tan hondo ya y tan grave que difícilmente me entenderán las generaciones anteriores a la vuestra, jóvenes.

En el libro de un pensador chino, que vivió por el siglo IV antes de Cristo, Chuang Tse, se hace hablar a personajes simbólicos, y uno de ellos, a quien llama el Dios del Mar del Norte, dice: «¿Cómo podré hablar del mar con la rana si no ha salido de su charca? ¿Cómo podré hablar del hielo con el pájaro de estío si está retenido en su estación? ¿Cómo podré hablar con el sabio acerca de la Vida si es prisionero de su doctrina?»

La sociedad necesita buenos profesionales —jueces, médicos, ingenieros— y por eso está ahí la Universidad con su enseñanza profesional. Pero necesita antes que eso y más que eso asegurar la capacidad en otro género de profesión: la de mandar. En toda sociedad manda alguien —grupo o clase, pocos o muchos. Y por mandar no entiendo tanto el ejercicio jurídico de una autoridad como la presión e influjo difusos sobre el cuerpo social. Hoy mandan en las sociedades europeas las clases burguesas, la mayoría de cuyos individuos es profesional.

Importa, pues, mucho a aquellas que estos profesionales, aparte de su especial profesión, sean capaces de vivir e influir vitalmente según la altura de los tiempos. Por eso es ineludible crear de nuevo en la Universidad la enseñanza de la cultura o sistema de las ideas vivas que el tiempo posee. Ésa es la tarea universitaria radical. Eso tiene que ser antes y más que ninguna otra cosa la Universidad.

Si mañana mandan los obreros, la cuestión será idéntica: tendrán que mandar desde la altura de su tiempo; de otro modo, serán suplantados[9].

Cuando se piensa que los países europeos han podido considerar admisible que se conceda un título profesional, que se dé de alta a un magistrado, a un médico —sin estar seguro de que ese hombre tiene, por ejemplo, una idea clara de la concepción física del mundo a que ha llegado hoy la ciencia y del carácter y límite de esta ciencia maravillosa con que se ha llegado a tal idea—, no debemos extrañarnos de que las cosas marchen tan mal en Europa. Porque no andemos en punto tan grave con eufemismos. No se trata, repito, de vagos deseos de una vaga cultura. La física y su modo mental es una de las grandes ruedas íntimas del alma humana contemporánea. En ella desembocan cuatro siglos de entrenamiento intelectivo y su doctrina está mezclada con todas las demás cosas esenciales del hombre vigente —con su idea de Dios y de la sociedad, de la materia y de lo que no es materia—. Puede uno ignorarla, sin que esta ignorancia implique ignominia ni desdoro ni aun defecto, a saber: cuando se es un humilde pastor en los pueblos serranos o un labrantín adscrito a la gleba o un obrero manual esclavizado por la máquina. Pero el señor que dice ser médico o magistrado o general o filósofo u obispo —es decir, que pertenece a la clase directora de la sociedad—, si ignora lo que es hoy el cosmos físico para el hombre eu-

[9] Como de hecho hoy ya mandan también y comanditan con los burgueses, es urgente extender a ellos la enseñanza universitaria.

ropeo es un perfecto bárbaro, por mucho que sepa de sus leyes, o de sus mejunjes, o de sus santos padres. Y lo mismo diría de quien no poseyese una imagen medianamente ordenada de los grandes cambios históricos que han traído a la humanidad hasta la encrucijada del hoy (todo hoy es una encrucijada). Y lo mismo de quien no tenga idea alguna precisa sobre cómo la mente filosófica enfronta al presente su ensayo perpetuo de formarse un plano del Universo o de la interpretación que la biología general da a los hechos fundamentales de la vida orgánica.

No se perturbe la evidencia de esto suscitando ahora la cuestión de cómo puede un abogado que no tiene preparación superior en matemática entender la idea actual de la física. Eso ya lo veremos luego. Ahora hay que abrirse con decencia de mente a la claridad que esa observación irradia. Quien no posea la idea física (no la ciencia física misma, sino la idea vital del mundo que ella ha creado), la idea histórica y biológica, ese plan filosófico, no es un hombre culto. Como no esté compensado por dotes espontáneas excepcionales, es sobremanera inverosímil que un hombre así pueda en verdad ser un buen médico o un buen juez o un buen técnico. Pero es seguro que todas las demás actuaciones de su vida o cuanto en las profesionales mismas trascienda del estricto oficio, resultarán deplorables. Sus ideas y actos políticos serán ineptos; sus amores, empezando por el tipo de mujer que preferirá, serán extemporáneos y ridículos; llevará a su vida familiar un ambiente inactual, maniático y mísero, que envenenará para siempre a sus hijos, y en la tertulia del café emanará pensamientos monstruosos y una torrencial chabacanería.

No hay remedio: para andar con acierto en la selva de la vida hay que ser culto, hay que conocer su topografía, sus rutas o «métodos»; es decir, hay que tener una idea del espacio y del tiempo en que se vive, una cultura actual. Ahora bien, esa cultura, o se recibe o se inventa. El

que tenga arrestos para comprometerse a inventarla él solo, a hacer por sí lo que han hecho treinta siglos de humanidad, es el único que tendría derecho a negar la necesidad de que la Universidad se encargue ante todo de enseñar la cultura. Por desgracia, ese único ser que podría con fundamento oponerse a mi tesis sería... un demente.

Ha sido menester esperar hasta los comienzos del siglo xx para que se presenciase un espectáculo increíble: el de la peculiarísima brutalidad y la agresiva estupidez con que se comporta un hombre cuando sabe mucho de una cosa e ignora de raíz todas las demás[10]. El profesionalismo y el especialismo, *al no ser debidamente compensados,* han roto en pedazos al hombre europeo, que por lo mismo está ausente de todos los puntos donde pretende y necesita estar. En el ingeniero está la ingeniería, que es sólo un trozo y una dimensión del hombre europeo; pero éste, que es un *integrum,* no se halla en su fragmento «ingeniero». Y así en todos los demás casos. Cuando, creyendo usar tan sólo de una manera de decir barroca y exagerada, se asegura que «Europa está hecha pedazos», se está diciendo mayor verdad que se presume. En efecto: el desmoronamiento de nuestra Europa, visible hoy, es el resultado de la invisible fragmentación que progresivamente ha padecido el hombre europeo[11].

La gran tarea inmediata tiene algo de rompecabezas, sea dicho sin alusión contundente. Hay que reconstruir con los pedazos dispersos —*disjecta membra*— la unidad vital del hombre europeo. Es preciso lograr que cada individuo o —evitando utopismos— muchos individuos

---

[10] Véase en *La rebelión de las masas* el capítulo titulado «La barbarie del especialismo».

[11] El hecho es tan verdadero, que no sólo puede afirmarse en general y en vago, sino que puede determinarse con todo rigor las etapas y los modos de esta fragmentación progresiva en las tres generaciones del siglo pasado y la primera del xx.

lleguen a ser, cada uno por sí, entero ese hombre. ¿Quién puede hacer esto sino la Universidad?

No hay, pues, más remedio que agregar a las faenas que hoy ya pretende la Universidad cumplir, esta obra inexcusable e ingente.

Por eso, fuera de España se anuncia con gran vigor un movimiento para el cual la enseñanza superior es *primordialmente* enseñanza de la cultura o transmisión a la nueva generación del sistema de ideas sobre el mundo y el hombre que llegó a madurez en la anterior.

Con esto tenemos que la enseñanza universitaria nos aparece integrada por estas tres funciones:

I. Transmisión de la cultura.

II. Enseñanza de las profesiones.

III. Investigación científica y educación de nuevos hombres de ciencia.

¿Hemos contestado con esto a nuestra pregunta sobre cuál sea la misión de la Universidad?

De ningún modo; no hemos hecho más que reunir en un montón inorgánico todo lo que hoy cree la Universidad que debe ocuparla y algo que, a nuestro juicio, no hace, pero es forzoso que haga. Con esto hemos preparado la cuestión, pero nada más.

Me parece vana o, cuando más, subalterna la discusión trabada hace unos años entre el filósofo Scheler y el ministro Becker sobre si esas funciones han de ser servidas por una sola institución o por varias. Es vana porque a la postre todas ellas se reunirían en el estudiante, todas ellas vendrían a gravitar sobre su juventud.

La cuestión es otra. Ésta:

Aun reducida la enseñanza, como hasta aquí, al profesionalismo y la investigación, forma una masa fabulosa de estudios. Es imposible que el buen estudiante medio consiga ni remotamente aprender de verdad lo que la Universidad *pretende enseñarle*. Ahora bien, las instituciones existen —son necesarias y tienen sentido— porque el hombre medio existe. Si sólo hubiese criaturas de excepción es muy probable que no hubiese instituciones

ni pedagógicas ni de Poder público[12]. Es, pues, forzoso referir toda institución al hombre de dotes medias; para él está hecha y él tiene que ser su unidad de medida.

Supongamos por un momento que en la Universidad actual no aconteciese cosa alguna merecedora de ser llamada abuso. Todo marcha como debe marchar según lo que la Universidad pretende ser. Pues bien: yo digo que aun entonces la Universidad actual es un puro y constitucional abuso, porque es una falsedad.

De tal modo es imposible que el estudiante medio aprenda en efecto y de verdad lo que se pretende enseñarle, que se ha hecho constitutivo de la vida universitaria aceptar ese fracaso. Es decir, la norma efectiva consiste hoy en dar por anticipado como irreal lo que la Universidad pretende ser. Se acepta, pues, la falsedad de la propia vida institucional. Se hace de su misma falsificación la esencia de la institución. Ésta es la raíz de todos sus males —como lo es siempre en la vida, sea individual o sea colectiva. El pecado original radica en eso: no ser auténticamente lo que se es. Podemos *pretender* ser cuanto queramos; pero no es lícito fingir que somos lo que no somos, consentir en estafarnos a nosotros mismos, habituarnos a la mentira sustancial. Cuando el régimen normal de un hombre o de una institución es ficticio brota de él una omnímoda desmoralización. A la postre se produce el envilecimiento, porque no es posible acomodarse a la falsificación de sí mismo sin haber perdido el respeto a sí propio.

Por eso decía Leonardo: *Chi non può quel che vuol, quel che puó voglia* («El que no puede lo que quiere, que quiera lo que puede»).

Este imperativo leonardesco tiene que ser quien dirija *radicalmente* toda reforma universitaria. Sólo puede

---

[12] El anarquismo es lógico cuando propugna la inutilidad y, en consecuencia, la perniciosidad de toda institución, porque parte de suponer que todo hombre es *a nativitate* excepcional: bueno, discreto, inteligente y justo.

crear algo una apasionada resolución de ser lo que estrictamente se es. No sólo la universitaria, sino *toda la vida nueva tiene que estar hecha con una materia cuyo nombre es autenticidad* (¡oigan ustedes bien esto, jóvenes, que si no, están perdidos, que ya empiezan a estarlo!)

Una institución en que se *finge* dar y exigir lo que no se puede exigir ni dar es una institución falsa y desmoralizada. Sin embargo, este principio de la ficción inspira todos los planes y la estructura de la actual Universidad.

Por eso yo creo que es ineludible volver del revés toda la Universidad o, lo que es lo mismo, reformarla radicalmente, partiendo del principio opuesto. En vez de enseñar lo que, según un utópico deseo, *debería* enseñarse, hay que enseñar sólo lo que *se puede* enseñar; es decir, lo que se *puede aprender*...

Trataré de desarrollar las implicaciones que van en esa fórmula.

Se trata, en verdad, de un problema más amplio que el de la enseñanza superior. Es la cuestión capital de la enseñanza en todos sus grados.

¿Cuál fue el gran paso dado en la historia entera de la Pedagogía? Sin duda, aquel viraje genial inspirado por Rousseau, Pestalozzi, Fröbel y el idealismo alemán, que consistió en radicalizar algo perogrullesco. En la enseñanza —y más en general en la educación— hay tres términos: lo que habría que enseñar —o el saber—, el que enseña o maestro y el que aprende o discípulo. Pues bien: con inconcebible obcecación, la enseñanza partía del saber y del maestro. El discípulo, el aprendiz no era principio de la Pedagogía. La innovación de Rousseau y sus sucesores fue simplemente trasladar el fundamento de la ciencia pedagógica del saber y del maestro al discípulo y reconocer que son éste y sus condiciones peculiares lo único que puede guiarnos para construir un organismo con la enseñanza. La actividad científica, el saber, tiene su organización propia, distinta de esta otra actividad en que se pretende enseñar el saber. El principio de la Pedagogía es muy diferente del principio de la cultura y de la ciencia.

Pero hay que dar un paso más. En vez de perderse desde luego en estudiar minuciosamente la condición del discípulo como niño, joven, etc., es preciso circunscribir, *por lo pronto,* el tema y considerar al niño, al joven, desde un punto de vista más modesto, pero más preciso, a saber: como discípulo, como aprendiz. Entonces se cae en la cuenta de que a su vez no es el niño como niño, ni el joven porque joven, lo que nos obliga a ejercitar una actividad especial que llamamos «enseñanza», sino algo sobremanera formal y simple.

Verán ustedes.

III

Principio de la economía en la enseñanza

La ciencia de la Economía política salió de la guerra tan destrozada como la economía misma de las naciones beligerantes. No ha tenido más remedio que buscar una reconstrucción radical de su propio cuerpo. Aventuras tales suelen ser benéficas para las ciencias vivas, porque las obligan a buscar un asiento más firme que el usado hasta entonces, un principio más hondo y elemental. En efecto: estos años renace de sus cenizas la Economía política merced a un razonamiento tan perogrullesco que da vergüenza enunciarlo. Se dice: la *ciencia* económica tiene que partir del principio mismo que engendra la *actividad* económica del hombre. ¿Por qué acontece que la especie humana ejercita actos económicos, producción, administración, cambio, ahorro, valoración, etc.? Por una razón estupefaciente y sólo por ella: porque muchas de las cosas que desea y necesita no se dan con absoluta abundancia. Si de todo lo que habemos menester hubiese copia sobrada no se les habría ocurrido a los humanos fatigarse en esfuerzos económicos. Así, el aire no suele ocasionar ocupaciones que puedan llamarse económicas. Sin embargo, basta que en algún sentido adquiera el aire la condición de escasez para que inmediatamente suscite faenas de economía. Por ejemplo: los niños reunidos en el aula escolar necesitan una cierta cantidad de aire. Si el local escolar es pequeño hay escasez de él. Entonces plantea un problema económico, obligando a construir escuelas más grandes y, consecuentemente, más caras.

Aunque hay en el planeta aire de sobra no todo él es de la misma calidad. El «aire puro» se da sólo en ciertos lugares de la tierra, a cierta altura sobre el nivel del mar, bajo un clima determinado. Es decir, el «aire puro» es escaso. Este simple hecho provoca una intensa actividad económica en los suizos —hoteles, sanatorios—, que con la «escasa» primera materia de su aire puro fabrican salud a tanto el día.

La cosa, repito, es de una simplicidad estupefaciente, pero innegable; la escasez es el principio de la actividad económica, y por eso, hace unos años, el sueco Cassel renovó la ciencia económica partiendo del *principio de la escasez*[1]. «Si existiese el movimiento continuo no habría física», ha dicho muchas veces Einstein. Lo mismo puede decirse que en Jauja no hay actividades económicas y, por consiguiente, ciencia de la Economía.

Pues yo encuentro que con la enseñanza nos acaece algo parecido. ¿Por qué existen actividades docentes? ¿Por qué es la pedagogía una ocupación y una preocupación del hombre? A estas preguntas daban los románticos las respuestas más lucidas, conmovedoras y trascendentes, mezclando en ellas todo lo humano y buena porción de lo divino. Para ellos se trataba siempre de sacar las cosas de quicio, de exorbitarlas y hojarascarlas melodramáticamente. Pero nosotros —¿no es cierto, jóvenes?— nos complacemos sencillamente en que las cosas sean, *por lo pronto,* lo que son y nada más: amamos su desnudez. No nos importan el frío, la intemperie. Sabemos que la vida es —sobre todo, va a ser— dura. Aceptamos su rigor; no intentamos sofisticar el destino. Porque sea dura no deja de parecernos magnífica la vida. Al contrario, si es dura, es sólida, magra: tendón y nervio; sobre todo, limpia. Queremos limpieza en nuestro trato con las cosas. Por eso las desnudamos y, nudificadas, las

---

[1] Véase Gustavo Cassel, *Theoretische Sozialoekonomie,* 1921, págs. 3 y sigs. En parte significa un retorno a ciertas posiciones de la Economía clásica frente a la de los últimos sesenta años.

lavamos al mirarlas, viendo lo que ellas son *in puris naturalibus*.

El hombre se ocupa y preocupa de la enseñanza por una razón tan simple como seca y tan seca como lamentable: para vivir con firmeza desahogo y corrección hace falta *saber* una *cantidad* enorme de cosas, y el niño, el joven, tienen una *capacidad limitadísima* de aprender. Esta es la razón. Sí la niñez y la juventud durasen cada una cien años o el niño y el joven poseyeren memoria, inteligencia y atención en dosis prácticamente ilimitada no existiría la actividad docente. Todas aquellas razones conmovedoras y trascendentes hubieran sido inoperantes para obligar al hombre a constituir el tipo de existencia humana que se llama «maestro».

La escasez, la limitación en la capacidad de aprender es el principio de la instrucción. Hay que preocuparse de enseñar exactamente en la medida en que no se puede aprender.

¿No era demasiado casual que la actividad pedagógica entre en plena erupción hacia mediados del siglo XVIII y desde entonces no haya hecho sino crecer? ¿Por qué no antes? La explicación es sencilla: justamente en esta fecha viene a granar la primera gran cosecha de la cultura moderna. En poco tiempo aumenta gigantescamente el tesoro de efectivo saber humano. La vida, entrando de lleno en el nuevo capitalismo que los recientes inventos habían hecho posible, adquiere una gran complicación y exige creciente pertrecho de técnicas. Por eso, porque era forzoso saber muchas cosas cuya cuantía desbordaba la capacidad de aprender, se intensifica y amplía también de pronto la actividad pedagógica, la enseñanza.

En cambio, apenas si hay enseñanza en las épocas primitivas. ¿Para qué, si apenas hay que enseñar, si la facultad de aprendizaje supera con mucho la materia asimilable? Sobra capacidad. Sólo hay algunos *saberes:* ciertas recetas mágicas y rituales para fabricar los más difíciles utensilios —por ejemplo, la canoa—, o bien para curar enfermedades y distraer a los demonios. Sólo esto

hay de enseñable. Pero precisamente porque es tan poco, cualquiera, sin más, sin apreciable esfuerzo lo aprendería. Entonces se produce un fenómeno sorprendente que de la manera más inesperada confirma mi tesis. En efecto: la enseñanza aparece en los pueblos primitivos con un aspecto inverso; la función de enseñar consiste —¿quién lo diría?— en ocultar. Aquellas recetas se conservan como un secreto que se transmite arcanamente a unos pocos. Los demás las aprenderían demasiado pronto. De ahí el hecho universal de los ritos técnicos secretos.

Es tan tenaz que reaparece a cualquier altura de la civilización siempre que surge una especie novísima de saber superior cualitativamente a todos los conocidos. Como de ese nuevo saber admirable sólo hay al comienzo poca cantidad —es un germen, un primer botín—, vuelve a hacerse secreta su enseñanza. Así aconteció con la filosofía exacta de los pitagóricos; así con un pedagogo tan consciente como Platón. Pues qué, ¿no está ahí su famosa «Carta séptima», escrita no más que para protestar, como de un crimen nefando, contra la acusación de haber enseñado su filosofía a Dionisio de Siracusa? Toda enseñanza primitiva, en que hay poco que enseñar, es esotérica, ocultadora; por tanto, es lo contrario de la enseñanza.

Ésta brota cuando el saber que es preciso adquirir contrasta con la limitación en la facultad de aprender. Hoy más que nunca el exceso mismo de riqueza cultural y técnica amenaza con convertirse en una catástrofe para la humanidad, porque a cada nueva generación le es más difícil o imposible absorberla.

Urge, pues, instaurar la ciencia de la enseñanza, sus métodos, sus instituciones, partiendo de este humilde y seco principio: el niño o el joven es un discípulo, un aprendiz, y esto quiere decir que no puede aprender todo lo que habría que enseñarle. *Principio de la economía en la enseñanza.*

Como no podía menos, esta consideración ha actuado siempre en la acción pedagógica, pero sólo por la

fuerza de las cosas y subsidiariamente. Nunca se ha hecho de ella un principio, tal vez porque a primera vista no es melodramática, no habla de cosas complicadas y trascendentes.

La Universidad, tal y como hoy se presenta fuera de España, más aún que en España, es un bosque tropical de enseñanzas. Si a ella añadimos lo que antes nos pareció más ineludible —la enseñanza de la cultura—, el bosque crece hasta cubrir el horizonte; el horizonte de la juventud, que debe estar claro, abierto y dejando visibles los incendios incitadores de ultranza. No hay más remedio que volverse ahora contra esa inmensidad y usar del principio de economía, por lo pronto, como un hacha. *Primero,* poda inexorable.

El principio de economía no sugiere sólo que es menester economizar, ahorrar en las materias enseñadas, sino que implica también esto: *en la organización de la enseñanza superior, en la construcción de la Universidad hay que partir del estudiante,* no del saber ni del profesor. *La Universidad tiene que ser la proyección institucional del estudiante,* cuyas dos dimensiones esenciales son: una, lo que él es: escasez de su facultad adquisitiva de saber; otra, lo que él necesita saber para vivir.

(—En el movimiento estudiantil de ahora intervienen muchos ingredientes. Si los ciframos convencionalmente en diez, siete de ellos son pura jarana. Pero los otros tres son perfectamente razonables y bastan y sobran para justificar la agitación escolar. Uno es la inquietud política del país, la sustancia nacional que se estremece; otro es la serie de concretos e increíbles abusos que cometen algunos profesores; pero el tercero, que es el más importante y decisivo, actúa en los escolares sin que se den cuenta clara de él. Consiste en que no ellos, ni nadie en particular, sino el tiempo, la situación actual de la enseñanza en todo el mundo obliga a que *de nuevo* se centre la Universidad en el estudiante, que la Universidad vuelva a ser ante todo el estudiante y no el profesor, como lo fue en su hora más auténtica. Las necesidades

del tiempo operan inevitablemente, aunque los hombres movidos por ellas no se den cuenta clara ni sepan definirlas o nombrarlas. Es preciso que los estudiantes eliminen los ingredientes torpes de su movimiento y acentúen estos otros en que tienen toda la razón, sobre todo el último)[2].

Hay que partir del estudiante medio y considerar como núcleo de la institución universitaria, como su torso o figura primaria, *exclusivamente* aquel cuerpo de enseñanzas que se le pueden con absoluto rigor exigir o, lo que es igual, aquellas enseñanzas que un buen estudiante medio puede de verdad aprender. Eso, repito, deberá ser la Universidad en su sentido primero y más estricto. Ya veremos cómo la Universidad tiene que ser además y luego algunas otras cosas no menos importantes. Pero ahora lo importante es no confundir todo y separar enérgicamente los distintos órganos y funciones de la gran institución universitaria.

¿Cómo determinar el conjunto de enseñanzas que han de constituir el torso o *minimum* de Universidad?

---

[2] Hasta en un sentido casi material tiene que ser la Universidad primariamente el estudiante. Es absurdo que, como hasta aquí, se considere el edificio universitario como la casa del profesor, que recibe en ella a los discípulos, cuando debe ser lo contrario: los inmediatos dueños de la casa son los estudiantes, completados en cuerpo institucional con el claustro de profesores. Es preciso acabar con el bochorno de que sean los profesores, con la guardia suiza de los bedeles, quienes mantengan la disciplina corporal dentro de la Universidad, dando lugar a esas batallas vergonzosas en que aparecen, de un lado, los catedráticos y sus subalternos; de otro, la horda escolar. Sólo la estupidez puede tranquilizarse con echar la culpa de escenas tales a los estudiantes. Cuando hechos tan repugnantes se producen, y además con frecuencia, no tiene nadie en particular la culpa, sino la institución misma, que está mal planteada. Son los estudiantes quienes, previamente organizados para ello, deben dirigir el orden interior de la Universidad, asegurar el decoro de los usos y maneras, imponer la disciplina material y sentirse responsables de ella.

Sometiendo la muchedumbre fabulosa de los saberes a una doble selección:

1.ª Quedándose sólo con aquellos que se consideren estrictamente necesarios para la vida del hombre que hoy es estudiante. La *vida efectiva* y sus ineludibles urgencias es el punto de vista que debe dirigir este primer golpe de podadera.

2.ª Esto que ha quedado por juzgarlo estrictamente necesario, tiene que ser aún reducido a lo que *de hecho* puede el estudiante aprender con holgura y plenitud.

No basta que algo sea necesario; a lo mejor, aunque necesario, supera prácticamente las posibilidades del estudiante y sería utópico hacer aspavientos sobre su carácter de imprescindible. No se debe enseñar sino lo que se puede de verdad aprender. En este punto hay que ser inexorable y proceder a rajatabla.

IV

Lo que la Universidad tiene que ser «primero». La Universidad, la profesión y la ciencia

Aplicando estos principios nos encontramos con los siguientes lemas:

a) La Universidad consiste, *primero y por lo pronto,* en la enseñanza superior que debe recibir el hombre medio.

b) Hay que hacer del hombre medio, *ante todo,* un hombre culto —situarlo a la altura de los tiempos. Por tanto, la función *primaria y central* de la Universidad es la enseñanza de las grandes disciplinas culturales.

Éstas son:

1.ª Imagen física del mundo (Física).

2.ª Los temas fundamentales de la vida orgánica (Biología).

3.ª El proceso histórico de la especie humana (Historia).

4.ª La estructura y funcionamiento de la vida social (Sociología).

5.ª El plano del Universo (Filosofía).

c) Hay que hacer del hombre medio un buen profesional. Junto al aprendizaje de la cultura, la Universidad le enseñará, por los procedimientos intelectualmente más sobrios, inmediatos y eficaces, a ser un buen médico, un buen juez, un buen profesor de Matemáticas o de Historia en un Instituto. Pero lo específico de la enseñanza profesional no aparecerá claro mientras no discutamos el lema.

d) No se ve razón ninguna densa para que el hombre medio necesite ni deba ser un hombre científico. Consecuencia escandalosa: la ciencia, en su sentido propio, esto es, la investigación científica, no pertenece de una manera inmediata y constitutiva a las funciones *primarias* de la Universidad ni tiene que ver *sin más ni más* con ellas. En qué sentido, no obstante, la Universidad es inseparable de la ciencia y, por tanto, tiene que ser *también* o *además* investigación científica es cosa que más adelante veremos.

Es lo más probable que sobre esta opinión heterodoxa caiga el diluvio de tonterías que sobre cualquier asunto amenaza siempre desde el horizonte, torrencial como panza de nube gorda. No dudo de que existan objeciones serias a mi tesis; pero antes de que éstas lleguen se producirá la habitual erupción en el volcán de lugares comunes que es todo hombre cuando habla de una cosa sin haber pensado antes en ella.

Este plan universitario supone en el lector la benévola resolución de no querer confundir tres cosas que son de sobra diferentes: cultura, ciencia y profesión intelectual. Evitemos que todos los gatos se nos vuelvan pardos, porque ello acusaría en nosotros un inmoderado apetito de nocturnidad.

Ante todo separemos profesión y ciencia. Ciencia no es cualquier cosa. No es ciencia comprarse un microscopio o barrer un laboratorio; pero *tampoco lo es explicar o aprender el contenido de una ciencia.* En su propio y auténtico sentido, ciencia es sólo investigación: plantear-, se problemas, trabajar en resolverlos y llegar a una solución. En cuanto se ha arribado a ésta todo lo demás que con esta solución se haga[1] ya no es ciencia. *Por eso no es*

[1] Salvo volverla a poner en cuestión, convertida de nuevo en problema (criticarla) y, por tanto, reiterar todo el proceso en que consiste la investigación.

ciencia aprender una ciencia ni enseñarla, como no lo es usarla ni aplicarla. Tal vez convenga —ya veremos con qué reservas— que el hombre encargado de enseñar una ciencia sea por su persona un científico. Pero en puro rigor no es necesario y de hecho ha habido y hay formidables maestros de ciencias que no son investigadores, es decir, científicos. Basta con que *sepan* su ciencia. *Pero saber no es investigar.* Investigar es descubrir una verdad o su inverso: demostrar un error. Saber es simplemente enterarse bien de esa verdad, poseerla una vez hecha, lograda.

En los comienzos de la ciencia, allá en Grecia, cuando aún no había apenas ciencia hecha, no se corría el mismo riesgo que ahora de confundirla con lo que no es ella. Hasta el punto de que las palabras con que se la denominaba mostraban a la intemperie su estricto consistir en pura búsqueda, trabajo creador, investigación. Todavía el contemporáneo de Platón y aun de Aristóteles carecía de un término que correspondiese exactamente —incluso en sus valores equívocos— a nuestro vocablo ciencia. Decía *istoria, exétasis, filo-sofía,* que significan —con uno u otro matiz— ocupación, ejercicio, indagación, tendencia, pero no posesión. El nombre mismo «filo-sofía» se originó en el empeño de no confundir la sólida sabiduría con aquel género de actividad nueva que no era *encontrarse sabiendo,* sino *buscar un saber*[2].

La ciencia es una de las cosas más altas que el hombre hace y produce. Desde luego es cosa más alta que la Universidad en cuanto ésta es institución *docente.* Porque la ciencia es creación, y la acción pedagógica se propone sólo enseñar esa creación, transmitirla, inyectarla y digerirla. Es cosa tan alta la ciencia, que es delicadísima y —quieras o no— excluye de sí al hombre medio. Impli-

---

[2] La voz *epistéme* corresponde más bien al conjunto de significados que remueve en nosotros la voz *conocimiento*. Sobre la extrañeza por la novedad del nombre filosofía, recuérdese lo de Cicerón en *Tusculanae disputationes,* V, 3.

ca una vocación peculiarísima y sobremanera infrecuente en la especie humana. El científico viene a ser el monje moderno.

Pretender que el estudiante normal sea un científico es, por lo pronto, una pretensión ridícula que sólo ha podido abrigar (las pretensiones se abrigan como los catarros y demás inflamaciones) el vicio de utopismo característico de las generaciones anteriores a la nuestra. Pero además no es tampoco deseable ni aun idealmente. La ciencia es una de las cosas más altas, pero no la única. Hay otras pares a su lado y no hay razón para que aquélla llene a la humanidad desalojando éstas. Y, sobre todo, la ciencia es de lo más alto; la ciencia, pero no el científico. El hombre de ciencia es un modo de existencia humana tan limitado como otro cualquiera y aun más que algunos imaginables y posibles. Yo no puedo ni quiero extenderme ahora en el análisis de lo que es ser hombre de ciencia. La ocasión no es oportuna y algo de lo que dijese podría parecer nocivo. Resumo sólo lo urgente haciendo notar que con notoria frecuencia el *verdadero* científico ha sido, hasta ahora al menos, como hombre, un monstruo, un maniático, cuando no un demente[3]. Lo valioso, lo maravilloso es lo que ese hombre limitadísimo segrega: la perla, no la ostra perlera. No vale «idealizar» y presentarnos como ideal que todos los hombres fuesen de ciencia, sin hacerse bien cargo de todas las condiciones —prodigiosas unas, semimorbosas otras— que hacen posible normalmente al científico.

Es preciso separar la enseñanza profesional de la investigación científica y que ni en los profesores ni en los muchachos se confunda lo uno con lo otro, so pena de que, como ahora, lo uno dañe a lo otro. Sin duda el aprendizaje profesional incluye muy principalmente la

[3] Es notoria, por ejemplo, la facilidad con que los científicos se han entregado siempre a las tiranías. Esto ni es un azar ni casi una responsabilidad. Tiene una causa honda y seria y hasta respetabilísima.

recepción del contenido sistemático de no pocas ciencias. Pero se trata del *contenido,* no de la investigación que en él termina. En tesis general, el estudiante o aprendiz normal no es un aprendiz científico. El médico tiene que aprender a curar y, en cuanto médico, no tiene que aprender más. Para ello necesita conocer el sistema de la fisiología *clásico* en su tiempo; pero no necesita ser ni hay que soñar en que sea, hablando en serio, un fisiólogo. ¿Por qué empeñarse en lo imposible? No lo comprendo. A mí me produce repugnancia ese prurito de hacerse ilusiones (hay que tenerlas, pero no hacérselas), esa constante megalomanía, ese utopismo obstinado en fingirse que se consigue lo que no se consigue. El utopismo lleva a la pedagogía de Onán.

La virtud del niño es el deseo, y su papel, soñar. Pero la virtud del hombre es querer, y su papel, hacer, realizar[4]. El imperativo de hacer, de conseguir efectivamente algo nos fuerza a limitarnos. Y eso, limitarse, es la verdad, la autenticidad de la vida. Por eso toda vida es destino. Si fuese nuestra existencia ilimitada en formas posibles y en duración no habría destino. ¡Jóvenes, la vida auténtica consiste en la alegre aceptación del inexorable destino, de nuestra incanjeable limitación! Eso es lo que con honda intuición llamaban los místicos hallarse en «estado de gracia». El que de verdad ha aceptado una vez *su* destino, su limitación, quien les ha dicho «sí» es inconmovible. *Impavidum ferient ruinae!*

El que tiene vocación de médico y nada más, que no flirtee con la ciencia: hará sólo ciencia chirle. Ya es mucho, ya es todo si es buen médico. Lo mismo digo del que va a ser profesor de Historia en un Instituto de segunda enseñanza. ¿No es un error perturbarlo en la Universidad haciéndole creer que va a ser un historiador? ¿Qué se gana con ello? Hacerle perder tiempo con el estudio fracasado de técnicas necesarias para la ciencia de la

[4] El querer se diferencia del deseo en que es siempre un *querer hacer, querer lograr.*

Historia, pero sin sentido para un profesor de Historia, y quitárselo para que llegue a poseer una idea clara, estructurada y sencilla del cuerpo general de la historia humana que es su misión enseñar[5].

Ha sido desastrosa la tendencia que ha llevado al predominio de la «investigación» en la Universidad. Ella ha sido la causa de que se elimine lo principal: la cultura. Además ha hecho que no se cultive intensamente el propósito de educar profesionales *ad hoc*. En las facultades de Medicina se aspira a que se enseñe hiperexacta fisiología o química superferolítica; pero tal vez en ninguna del mundo se ocupa nadie en serio de pensar qué es hoy ser un buen médico, cuál debe ser el tipo modelo del médico actual. La profesión, que después de la cultura es lo más urgente, se deja a la buena de Dios. Pero el daño que esta confusión acarrea es recíproco. También la ciencia padece de este utópico acercamiento a las profesiones.

La pedantería y la falta de reflexión han sido grandes agentes de este vicio de «cientificismo» que la Universidad padece. En España comienzan ambas potencias deplorables a representar un gravísimo estorbo. Cualquier pelafustán que ha estado seis meses en un laboratorio o seminario alemán o norteamericano, cualquier sinsonte que ha hecho un descubrimientillo científico se repatría convertido en un «nuevo rico» de la ciencia, en un *parvenu* de la investigación; y sin pensar un cuarto de hora en la *misión* de la Universidad, propone las reformas más ridículas y pedantes. En cambio, es incapaz de enseñar su «asignatura» porque ni siquiera conoce íntegra la disciplina.

Hay, pues, que sacudir bien de ciencia el árbol de las profesiones, a fin de que quede de ella lo estrictamente necesario, y pueda atenderse a las profesiones mismas

---

[5] Ni que decir tiene, ha de enseñársele también en qué consisten las técnicas por las cuales se obtiene la Historia. Pero esto no significa que se le fuerce a adquirir esas técnicas.

cuya enseñanza se halla hoy completamente silvestre. En este punto todo está por iniciar[6]. Una ingeniosa racionalización pedagógica permitiría enseñar mucho más eficaz y redondeadamente las profesiones en menos tiempo y con mucho menos esfuerzo.

Pero ahora acudamos a la otra distinción entre ciencia y cultura.

[6] La misma idea o prototipo de cada profesión —lo que es ser médico, juez, abogado, profesor de Instituto, etc.— no está hoy dibujado en la mente pública, ni nadie se ocupa de estudiarlo y fijarlo.

V

Cultura y ciencia

Si resumimos el sentido de las relaciones entre profesión y ciencia nos encontramos con algunas ideas claras. Por ejemplo, que la Medicina no es ciencia. Es precisamente una profesión, una actividad práctica. Como tal, significa un punto de vista distinto del de la ciencia. Se propone curar o mantener la salud en la especie humana. A este fin echa mano de cuanto parezca a propósito: entra en la ciencia y toma de sus resultados cuanto considera eficaz, pero deja el resto. Deja de la ciencia sobre todo lo que es más característico: la fruición por lo problemático. Bastaría esto para diferenciar radicalmente la Medicina de la ciencia. Ésta consiste en un «prurito» de plantear problemas. Cuanto más sea esto, más puramente cumple su misión. Pero la Medicina está ahí para aprontar soluciones. Si son científicas, mejor. Pero no es necesario que lo sean. Pueden proceder de una experiencia milenaria que la ciencia aún no ha explicado ni siquiera consagrado.

En los últimos cincuenta años la Medicina se ha dejado arrollar por la ciencia e, infiel a su misión, no ha sabido afirmar debidamente su punto de vista profesional[1].

---

[1] A su vez, siendo fiel a su punto de vista —curar—, es como la labor médica resulta más fecunda para la ciencia. La fisiología contemporánea nació (a comienzos del siglo pasado) no de los hombres de ciencia, sino de los médicos, que, desentendiéndose del escolasticismo reinante en la biología del siglo XVIII (anatomismo, sistemática, etc.), aceptaron la urgencia de su misión y procedieron mediante teorías *pragmáticas* de cura. Véase sobre esto el libro —que conforme pasa el tiempo más admirable parece— de E. Radl, *Historia de las teorías biológicas,* Madrid, Revista de Occidente, 1931.

Ha cometido el pecado de toda esa época: no aceptar su destino, bizquear, querer ser *lo otro* —en este caso, querer ser ciencia pura.

No confundamos, pues; la ciencia, al entrar en la profesión, tiene que desarticularse como ciencia para organizarse, según otro centro y principio, como técnica profesional. Y si esto es así, también debe tenerse en cuenta para la enseñanza de las profesiones.

Algo parejo acontece en las relaciones entre cultura y ciencia. Su distinción me parece bastante clara. Pero yo quisiera no sólo dejar bien preciso en la mente del lector el concepto de cultura, sino mostrar su radical fundamento. Esto supone al lector la tarea de leer con algún detenimiento y rumiar el apretado escorzo que sigue: cultura es el sistema de ideas vivas que cada tiempo posee. Mejor: el sistema de ideas *desde* las cuales el tiempo vive. Porque no hay remedio ni evasión posible: el hombre vive siempre desde unas ideas determinadas que constituyen el suelo donde se apoya su existencia. Ésas que llamo «ideas vivas o de que se vive» son, ni más ni menos, el repertorio de nuestras *efectivas* convicciones sobre lo que es el mundo y son los prójimos, sobre la jerarquía de los valores que tienen las cosas y las acciones: cuáles son más estimables, cuáles son menos.

No está en nuestra mano poseer o no un repertorio tal de convicciones. Se trata de una necesidad ineludible, constitutiva de toda vida humana, sea la que sea. La realidad que solemos nombrar «vida humana», nuestra vida, la de cada cual, no tiene nada que ver con la biología o ciencia de los cuerpos orgánicos. La biología, como cualquier otra ciencia, no es más que una ocupación a que algunos hombres dedican su «vida». El sentido primario y más verdadero de esta palabra «vida» no es, pues, biológico, sino biográfico, que es el que posee desde siempre en el lenguaje vulgar. Significa el conjunto de lo que hacemos y somos, esa terrible faena —que cada hombre tiene que ejecutar por su cuenta— de sostenerse

en el Universo, de llevarse o conducirse por entre las cosas y seres del mundo. «Vivir es, de cierto, tratar con el mundo, dirigirse a él, actuar en él, ocuparse de él»[2]. Si estos actos y ocupaciones en que nuestro vivir consiste se produjesen en nosotros mecánicamente no serían vivir, vida humana. El autómata no vive. Lo grave del asunto es que la vida no nos es dada hecha, sino que, queramos o no, tenemos que irla decidiendo nosotros instante tras instante. En cada minuto necesitamos resolver lo que vamos a hacer en el inmediato, y esto quiere decir que la vida del hombre constituye para él un problema perenne. Para decidir ahora lo que va a hacer y ser dentro de un momento tiene, quiera o no, que formarse un plan, por simple o pueril que éste sea. No es que *deba* formárselo, sino que no hay vida posible, sublime o íntima, discreta o estúpida que no consista esencialmente en conducirse según un plan[3]. Incluso abandonar nuestra vida a la deriva en una hora de desesperación es ya adoptar un plan. Toda vida, por fuerza, «se planea» a sí misma. O lo que es igual: al decidir cada acto nuestro nos decidimos porque nos parece ser el que, dadas las circunstancias, tiene mejor sentido. *Es decir, que toda vida necesita —quiera o no— justificarse ante sus propios ojos.* La justificación ante sí misma es un ingrediente consustancial a nuestra vida. Tanto da decir que vivir es comportarse según un plan como decir que la vida es incesante justificación de sí misma. Pero ese plan y esa justificación implican que nos hemos formado una «idea» de lo que es el mundo y las cosas en él y nuestros actos posibles sobre él. En

---

[2] Tomo esta fórmula de mi ensayo «El Estado, la juventud y el Carnaval», publicado en *La Nación,* de Buenos Aires, en diciembre de 1924 y reproducido en *El Espectador,* tomo VII, año 1930, con el título «El origen deportivo del Estado».

[3] Lo sublime o ínfimo, discreto o estúpido de una vida, es precisamente su plan. Bien entendido que nuestro plan no es único para toda la vida; puede variar constantemente. Lo importante es que nunca falte, uno u otro.

suma: *el hombre no puede vivir sin reaccionar ante el aspecto primerizo de su contorno o mundo, forjándose una interpretación intelectual de él y de su posible conducta en él.* Esta interpretación es el repertorio de convicciones o «ideas» sobre el Universo y sobre sí mismo a que arriba me refiero y que —ahora se ve claro— no pueden faltar en vida ninguna[4].

La casi totalidad de esas convicciones o «ideas» no se las fabrica robinsonescamente el individuo, sino que las recibe de su medio histórico, de su tiempo. En éste se dan, naturalmente, sistemas de convicciones muy distintos. Unos son supervivencia herrumbrosa y torpe de otros tiempos. Pero hay siempre un *sistema* de ideas *vivas* que representa el nivel superior del tiempo, un sistema que es plenamente actual. Ese sistema es la cultura. Quien quede por debajo de él, quien viva de ideas arcaicas se condena a una vida menor, más difícil, penosa y tosca. Es el caso del hombre o del pueblo incultos. Su existencia va en carreta, mientras a la vera pasan otras en poderosos automóviles. Tiene aquélla una idea del mundo menos certera, rica y aguda que éstas. Al quedar el hombre bajo el nivel vital de su tiempo se convierte —relativamente— en un infrahombre.

En nuestra época el contenido de la cultura viene en su mayor parte de la ciencia. Pero lo dicho basta para hacer notar que la cultura no es la ciencia. El que hoy *se*

---

[4] Se comprende que cuando tan radical ingrediente de nuestra vida, como es su modo de justificarse ante sí misma, funciona anómalamente, la enfermedad es gravísima. Esto acontece en el nuevo tipo de hombre que estudia mi libro *La rebelión de las masas*.

Pero la edición primera de este libro es incompleta. Un prolongado malestar me impidió concluirlo. En las nuevas ediciones añado la tercera parte de la obra, donde se analiza más por largo este pavoroso problema de la «justificación», que da las últimas claridades sobre el hecho universal en él investigado.

crea más que en nada en la ciencia no es a su vez un hecho científico, sino una fe vital —por tanto, una convicción característica de nuestra cultura. Hace quinientos años se creía en los Concilios y el contenido de la cultura emanaba en buena porción de ellos.

La cultura, pues, hace con la ciencia lo mismo que hacía la profesión. Espuma de aquélla lo vitalmente necesario para interpretar nuestra existencia. *Hay pedazos enteros de la ciencia que no son cultura, sino pura técnica científica.* Viceversa: la cultura necesita —por fuerza, quiérase o no— poseer una idea completa del mundo y del hombre; no le es dado detenerse, como la ciencia, allí donde los métodos del absoluto rigor teórico casualmente terminan. *La vida no puede esperar a que las ciencias expliquen científicamente el Universo.* No se puede vivir *ad kalendas graecas*. El atributo más esencial de la existencia es su perentoriedad: la vida es siempre urgente. Se vive aquí y ahora sin posible demora ni traspaso. La vida nos es disparada a quemarropa. Y la cultura, que no es sino su interpretación, no puede tampoco esperar.

Esto confirma su diferencia de las ciencias. De la ciencia no se vive. Si el físico tuviese que vivir de las ideas de su física, estad seguros de que no se andaría con remilgos y no esperaría a que dentro de cien años complete otro investigador las observaciones que él ha iniciado. Renunciaría a una solución total exacta y completaría con anticipaciones aproximadas o verosímiles lo que falta aún —lo que faltará siempre— al rigoroso cuerpo doctrinal de la física.

El régimen interior de la actividad científica no es vital; el de la cultura, sí. Por eso a la ciencia le traen sin cuidado nuestras urgencias y sigue sus propias necesidades. Por eso se especializa y diversifica indefinidamente; por eso no acaba nunca. Pero la cultura va regida por la vida como tal y tiene que ser en todo instante un sistema completo, integral y claramente estructurado. *Es ella* el plano de la vida, la guía de caminos por la selva de la existencia.

Esta metáfora de las ideas como vías, caminos *(—méthodos)* es tan vieja como la cultura misma. Se comprende muy bien su origen. Cuando nos hallamos en una situación difícil, confusa, nos parece tener delante una selva tupida, enmarañada y tenebrosa por donde no podemos caminar, so pena de perdernos. Alguien nos explica la situación con una idea feliz y, entonces, sentimos en nosotros una súbita iluminación. Es la luz de la evidencia. La maraña nos parece ahora ordenada, con líneas claras de estructura que semejan caminos francos abiertos en ella. De ahí que vayan juntos los vocablos *método* e iluminación, ilustración, *Aufklärung*. Lo que hoy llamamos «hombre culto» hace no más de un siglo se decía «hombre ilustrado» —esto es, hombre que ve a plena luz los caminos de la vida.

Hay que acabar para siempre con cualquiera vagarosa imagen de la ilustración y la cultura, donde éstas aparezcan como aditamento ornamental que algunos hombres ociosos ponen sobre su vida. No cabe tergiversación mayor. La cultura es un menester imprescindible de toda vida, es una dimensión constitutiva de la existencia humana, como las manos son un atributo del hombre.

El hombre a veces no tiene manos; pero entonces no es tampoco un hombre, sino un hombre manco. Lo mismo, sólo que mucho más radicalmente, puede decirse que una vida sin cultura es una vida manca, fracasada y falsa. El hombre que no vive a la altura de su tiempo vive por debajo de lo que sería su auténtica vida, es decir, falsifica o estafa su propia vida, la desvive.

Hoy atravesamos —contra ciertas presunciones y apariencias— una época de terrible incultura. Nunca tal vez el hombre medio ha estado tan por debajo de su propio tiempo, de lo que éste le demanda. Por lo mismo, nunca han abundado tanto las existencias falsificadas, fraudulentas. Casi nadie está en su quicio, hincado en su auténtico destino. El hombre al uso vive de subterfugios en que se miente a sí mismo, fingiéndose en torno un mundo muy simple y arbitrario, a pesar de que la con-

ciencia vital le hace constar a gritos que su verdadero mundo, el que corresponde a la plena actualidad es enormemente complejo, preciso y exigente. Pero tiene miedo —el hombre medio es hoy muy débil, a despecho de sus gesticulaciones matonescas—, tiene miedo a abrirse a ese mundo verdadero, que exigiría mucho de él, y prefiere falsificar su vida reteniéndola hermética en el capullo gusanil de su mundo ficticio y simplicísimo[5].

De aquí la importancia histórica que tiene devolver a la Universidad su tarea central de «ilustración» del hombre, de enseñarle la plena cultura del tiempo, de descubrirle con claridad y precisión el gigantesco mundo presente, donde tiene que encajarse su vida para ser auténtica.

Yo haría de una «Facultad» de Cultura el núcleo de la Universidad y de toda la enseñanza superior. Más arriba queda dibujado el cuadro de sus disciplinas. Cada una lleva dos nombres. Por ejemplo, se dice «Imagen física del mundo» (Física). Con esta dualidad en la denominación se quiere sugerir la diferencia que hay entre una disciplina cultural, esto es, vital, y la ciencia correspondiente de que aquélla se nutre. En la «Facultad» de Cultura no se explicará Física según ésta se presenta a quien va a ser de por vida un investigador fisicomatemático. La física de la Cultura es la *rigorosa* síntesis ideológica de la figura y del funcionamiento del cosmos material, según resultan de la investigación física hecha hasta el día. Además, esa disciplina expondrá en qué consiste el modo de conocimiento que emplea el físico para llegar a su por-

[5] Sobre todo esto, véase *La rebelión de las masas* en su próxima edición, donde me ocupo más al detalle de las distintas maneras como hoy las gentes falsifican su vida. Por ejemplo, el ingenuo creer que «hay que ser arbitrario», de donde ha salido en política la falsedad fascista y en letras y pensamiento el joven «intelectual» español de estos meses o años.

tentosa construcción, lo cual obliga a aclarar y analizar los principios de la Física y a escorzar breve pero muy estrictamente su evolución histórica. Esto último permitirá al estudiante darse clara cuenta de lo que era el «mundo» hacia el cual vivía el hombre de ayer y de anteayer o de hace mil años, y, por contraste, cobrar conciencia plena de la peculiaridad de nuestro «mundo» actual.

Éste es el momento de contestar a una objeción que, surgida en el comienzo de mi ensayo, quedó demorada. ¿Cómo podrá —se dice— resultar inteligible la actual imagen física de la materia para quien no es ducho en alta matemática? Cada día el método matemático penetra más hasta la médula el cuerpo de la Física.

Yo quisiera que el lector se hiciese bien cargo de la tragedia sin escape que para el porvenir humano representaría el que eso fuese cierto. Una de dos: o para no vivir ineptamente, sin noticia de lo que es el mundo material en que nos movemos, tendrían todos los hombres —*velis nolis*— que ser físicos, que dedicarse[6] a la investigación, o resignarse a una existencia que por una de sus dimensiones sería estúpida. Frente al hombre corriente se colocaría el físico como un ser dotado de un saber mágico e hierático. Ambas soluciones serían, entre otras cosas, ridículas.

Pero, por fortuna, no hay tal. En primer lugar, la doctrina aquí sustentada lleva a demandar una racionalización intensísima en los métodos de la enseñanza, desde la primaria a la superior. Precisamente al subrayar la diferencia entre ciencia y enseñanza de la ciencia se hace posible desarticular aquélla para hacerla más fácilmente asimilable. El «principio de la economía en la enseñanza» no se contenta con eliminar disciplinas que el estudiante no puede aprender, sino que economiza también en los modos como ha de enseñarse lo que se enseñe. De esta suerte se obtiene un doble margen de holgura en la

[6] Nótese que todo dedicarse, si es verdadero, es dedicar la vida. Nada menos.

capacidad del estudiante para que pueda a la postre *aprender más cosas que hoy*[7]. Yo creo, pues, que el día de mañana ningún estudiante llegará a la Universidad sin conocer la matemática física lo suficientemente bien para poder siquiera entender las fórmulas.

Los matemáticos exageran un poco las dificultades de su sabiduría. Las matemáticas, aunque muy extensas, son después de todo habas contadas. Si hoy parecen tan difíciles es porque falta la labor directamente dirigida a simplificar su enseñanza. Eso me sirve de ocasión para declarar por primera vez con cierta solemnidad que si no se fomenta ese género de labor intelectual, dedicada no tanto a aumentar la ciencia en el sentido habitual de la investigación cuanto a simplificarla y producir en ella síntesis quintaesenciadas, sin pérdida de sustancia y calidad, el porvenir de la ciencia misma será desastroso.

Es preciso que no prosigan la dispersión y complicación actuales del trabajo científico sin que sean compensadas por otro trabajo científico especial inspirado en un interés opuesto: la concentración y la simplificación del saber. *Y hay que criar y depurar un tipo de talentos específicamente sintetizadores.* Va en ello el destino de la ciencia misma.

Pero, en segundo lugar, niego rotundamente que las ideas fundamentales —principios, modos del conocimiento y últimas conclusiones— de una ciencia *real,* sea la que sea, requieran por fuerza para ser comprendidas una formal habituación técnica. La verdad es lo contrario: conforme dentro de una ciencia se va llegando a ideas que exigen ineludiblemente hábito técnico, es que esas ideas van en la misma medida perdiendo su carácter fundamental y van siendo sólo asuntos intracientíficos, es decir, instrumentales[8]. El dominio efectivo de la alta

---

[7] Precisamente porque se ahorra en el enseñar se obtiene más cantidad de efectivo aprendizaje.

[8] En pura verdad, la matemática tiene íntegramente este carácter instrumental y no fundamental o real, como le acontece a la ciencia que estudia el microscopio.

matemática es imprescindible para *hacer* física, pero no para entenderla humanamente.

A un tiempo por suerte y por desgracia, la nación que hoy lleva gloriosa e indisputablemente la dirección de la ciencia es la alemana. Ahora bien, el alemán junto a su prodigioso genio y a su seriedad para la ciencia arrastra un defecto congénito y muy difícil de extirpar: es pedante y hermético. Lo es *a nativitate.* Esto trae consigo que no pocos lados y cosas de la ciencia actual no sean en verdad pura y efectiva ciencia, sino ganga pedantesca y... «falta de mundo». Una de las faenas que Europa necesita realizar pronto es libertar la ciencia contemporánea de sus excrecencias, ritos y manías exclusivamente alemanes y dejar exenta su porción esencial[9].

Europa no se salva si no entra de nuevo en caja y este encaje tiene que ser más rigoroso que los hasta ahora usados y abusados. Nadie deberá escapar a él. Tampoco el hombre de ciencia. Hoy queda en éste no poco de feudalismo, de egoísmo, de indisciplina, engreimiento y gesto hierático.

Hay que humanizar al científico, que a mediados del siglo último se insubordinó, contaminándose vergonzosamente del evangelio de rebelión que es desde entonces la gran vulgaridad, la gran falsedad del tiempo[10]. Es preciso que el hombre de ciencia deje de ser lo que hoy es con deplorable frecuencia: un bárbaro que sabe mucho

---

[9] No se olvide, para entender lo aquí insinuado, que va dicho por quien debe a Alemania las cuatro quintas partes de su haber intelectual y que siente hoy con más consciencia que nunca la superioridad indiscutible y gigantesca de la ciencia alemana sobre todas las demás. La cuestión aludida no tiene que ver con esto.

[10] En el orden moral, la tarea máxima del presente consiste en convencer a los hombres vulgares —los no vulgares no han caído nunca en la trampa— de toda la necedad inane que encierra ese imperativo de rebelión, tan barato, tan poco exigente, y cómo, sin embargo, casi todas las cosas contra las cuales el hombre se ha rebelado merecen, en efecto, ser enterradas. La única verdadera rebelión es la creación —la rebelión contra la nada, el antinihilismo. Luzbel es el patrono de los seudorrebeldes.

de una cosa. Por fortuna, las primeras figuras de la actual generación de científicos se han sentido forzadas, por *necesidades internas de su ciencia misma,* a complementar su especialismo con una cultura integral. Los demás, inevitablemente, seguirán sus pasos. La merina sigue siempre al carnero adalid.

Todo aprieta para que se intente una nueva integración del saber, que hoy anda hecho pedazos por el mundo. Pero la faena que ello impone es tremenda y no se puede lograr mientras no exista una metodología de la enseñanza superior pareja al menos de la que ya existe en los otros grados de la enseñanza. Hoy falta por completo, aunque parezca mentira, una pedagogía universitaria.

Ha llegado a ser un asunto urgentísimo e inexcusable de la humanidad inventar una técnica para habérselas adecuadamente con la acumulación de saber que hoy posee. Si no encuentra maneras fáciles para dominar esa vegetación exuberante quedará el hombre ahogado por ella. Sobre la selva primaria de la vida vendría a yuxtaponerse esta selva secundaria de la ciencia, cuya intención era simplificar aquélla. Si la ciencia puso orden en la vida, ahora será preciso poner también orden en la ciencia, organizarla —ya que no es posible reglamentarla—, hacer posible su perduración sana. Para ello hay que vitalizarla, esto es, *dotarla de una forma compatible con la vida humana que la hizo y para la cual fue hecha.* De otro modo —no vale recostarse en vagos optimismos— la ciencia se volatilizará, el hombre se desinteresará de ella.

Véase por dónde, al meditar sobre cuál sea la misión de la Universidad y descubrir el carácter peculiar —sintético y sistemático— de sus disciplinas culturales, desembocamos en vastas perspectivas que rebasan el recinto pedagógico y nos hacen ver en la institución universitaria un órgano de salvación para la ciencia misma.

La necesidad de crear vigorosas síntesis y sistematizaciones del saber para enseñarlas en la «Facultad» de Cultura irá fomentando un género de talento científico

que hasta ahora sólo se ha producido por azar: *el talento integrador*. En rigor, significa éste —como ineluctablemente todo esfuerzo creador— una especialización; pero aquí el hombre se especializa precisamente en la construcción de una totalidad. Y el movimiento que lleva a la investigación a disociarse indefinidamente en problemas particulares, a pulverizarse, exige una regulación compensatoria —como sobreviene en todo organismo saludable— mediante un movimiento de dirección inversa que contraiga y retenga en un rigoroso sistema la ciencia centrífuga.

Hombres dotados de ese genuino talento andan más cerca de ser buenos profesores que los sumergidos en la habitual investigación. Porque uno de los males traídos por la confusión de ciencia y Universidad ha sido entregar las cátedras, según la manía del tiempo, a los investigadores, los cuales son casi siempre pésimos profesores, que sienten la enseñanza como un robo de horas hecho a su labor de laboratorio o de archivo. Así me ha acontecido que durante mis años de estudio en Alemania he convivido con muchos de los hombres de ciencia más altos de la época, pero no he topado con un solo buen maestro[11]. ¡Para que venga nadie a contarme que la Universidad alemana es, como institución, un modelo!...

[11] Lo cual no es decir que no los haya; pero sí que no los hay con la mínima frecuencia exigible.

VI

Lo que la Universidad tiene que ser «además»

El «principio de la economía», que es a la par la voluntad de tomar las cosas según son y no utópicamente, nos ha llevado a delimitar la misión primaria de la Universidad en esta forma:

l.º Se entenderá por Universidad *stricto sensu* la institución en que se enseña al estudiante medio a ser un hombre culto y un buen profesional.

2.º La Universidad no tolerará en sus usos farsa ninguna; es decir, que sólo pretenderá del estudiante lo que prácticamente puede exigírsele.

3.º Se evitará, en consecuencia, que el estudiante medio pierda parte de su tiempo en fingir que va a ser un científico. A este fin se eliminará del torso o mínimum de estructura universitaria la investigación científica propiamente tal.

4.º Las disciplinas de cultura y los estudios profesionales serán ofrecidos en forma pedagógicamente racionalizada —sintética, sistemática y completa—, no en la forma que la ciencia abandonada a sí misma preferiría: problemas especiales, «trozos» de ciencia, ensayos de investigación.

5.º No decidirá en la elección del profesorado el rango que como investigador posee el candidato, sino su talento sintético y sus dotes de profesor.

6.º Reducido el aprendizaje de esta suerte al *minimun* en cantidad y calidad, la Universidad será inexorable en sus exigencias frente al estudiante.

Este ascetismo en las pretensiones, esta lealtad un poco ruda con que se reconocen los límites de lo asequi-

ble permitirá, yo creo, lograr lo fundamental en la vida universitaria, que es colocarla en su verdad, en su limitación, en su interna y radical sinceridad. La nueva vida, como arriba he dicho, tiene que reformarse tomando como punto de partida rigoroso la simple aceptación del destino: el del individuo o el de la institución. Todo lo demás que queramos por añadidura hacer de nosotros o de las cosas —Estado, instituciones particulares— sólo prenderá y fructificará si lo sembramos sobre la tierra de esa previa aceptación de nuestro destino, de nuestro *minimun*. Europa está enferma porque pretende desde luego ser diez el que no se ha esforzado antes en ser siquiera uno, o dos, o tres. El destino es la única gleba donde la vida humana y todas sus aspiraciones pueden echar raíces. Lo demás es vida falsificada, vida al aire, sin autenticidad vital, sin autoctonía o indigenato.

Ahora podemos abrirnos sin reservas y sin cautelas a todo lo que debe ser «además» la Universidad.

En efecto: la Universidad, que por lo pronto es sólo lo dicho, *no puede ser eso sólo*. Ahora llega el instante justo para que reconozcamos en toda su amplitud y esencialidad el papel de la ciencia en la fisiología del cuerpo universitario, un cuerpo que es precisamente un espíritu.

En primer lugar, hemos visto que cultura y profesión no son ciencia, pero que se nutren principalmente de ella. Sin ciencia es imposible el destino del hombre europeo. Significa éste, en el gigantesco panorama de la historia, el ser resuelto a vivir desde su intelecto, y la ciencia no es sino intelecto *en forma*. ¿Es, por ventura, un azar que sólo Europa haya —entre tantos y tantos pueblos— poseído Universidades? La Universidad es el intelecto —y, por tanto, la ciencia— como institución, y esto —que del intelecto se haga una institución— ha sido la voluntad específica de Europa frente a otras razas, tierras y tiempos; significa la resolución misteriosa que el hombre europeo adoptó de *vivir* de su inteligencia y desde ella.

Otros habrían preferido vivir desde otras facultades y potencias. Recuérdense las maravIllosas concreciones en que Hegel resume la historia universal, como un alquimista reduce las toneladas de carbón en unos diamantes. ¡Persia, o la luz! —se entiende la religión mágica. ¡Grecia, o la gracia! ¡India, o el sueño! ¡Roma, o el mando![1]

Europa es la inteligencia. ¡Facultad maravillosa, sí; maravillosa porque es la única que percibe su propia limitación, y de este modo prueba hasta qué punto la inteligencia es, en efecto, inteligente! Esta potencia, que es a un tiempo freno de sí misma, se realiza en la ciencia.

Si la cultura y las profesiones quedaran aisladas en la Universidad, sin contacto con la incesante fermentación de la ciencia, de la investigación, se anquilosarían muy pronto en sarmentoso escolasticismo. Es preciso que en torno a la Universidad mínima establezcan sus campamentos las ciencias —laboratorios, seminarios, centros de discusión. Ellas han de constituir el *humus* donde la enseñanza superior tenga hincadas sus raíces voraces. Ha de estar, pues, abierta a los laboratorios de todo género y a la vez reobrar sobre ellos. Todos los estudiantes superiores al tipo medio irán y vendrán de esos campamentos a la Universidad, y viceversa. Allí se darán cursos desde un punto de vista *exclusivamente* científico sobre todo lo humano y lo divino. De los profesores, unos, más ampliamente dotados de capacidad, serán a la vez investigadores, y los otros, los que sólo sean «maestros», vivirán excitados y vigilados por la ciencia, siempre en ácido fermento. Lo que no es admisible es que se confunda el centro de la Universidad con esa zona circular de las investigaciones que debe rodearla. Son ambas cosas —Universidad y laboratorio— dos órganos distintos y correlativos en una fisiología completa. Sólo que el carácter institucional compete propiamente a la Universidad. La

[1] Hegel, *Lecciones de Filosofía de la Historia universal.*

ciencia es una actividad demasiado sublime y exquisita para que se pueda hacer de ella una institución. La ciencia es incoercible e irreglamentable. Por eso se dañan mutuamente la enseñanza superior y la investigación cuando se pretende fundirlas, en vez de dejarlas la una a la vera de la otra, en canje de influjo muy intenso, pero muy libre; constante, pero espontáneo.

Conste, pues: *la Universidad es distinta, pero inseparable de la ciencia.* Yo diría: la Universidad es, *además, ciencia*.

Pero no un *además* cualquiera y a modo de simple añadido y externa yuxtaposición, sino que —ahora podemos, sin temor a confusión, pregonarlo— la Universidad tiene que ser, *antes* que Universidad, ciencia. Una atmósfera cargada de entusiasmos y esfuerzos científicos es el *supuesto radical* para la existencia de la Universidad. Precisamente porque ésta no es, por sí misma, ciencia —creación omnímoda del saber rigoroso— tiene que *vivir* de ella. Sin este supuesto, cuanto va dicho en este ensayo carecería de sentido. La ciencia es la *dignidad* de la Universidad; más aún —porque, al fin y al cabo, hay quien vive sin dignidad—, es el *alma* de la Universidad, el principio mismo que le nutre de vida e impide que sea sólo un vil mecanismo. Todo esto va dicho en la afirmación de que la Universidad es, *además,* ciencia.

Pero es, *además,* otra cosa[2]. No sólo necesita contacto permanente con la ciencia, so pena de anquilosarse. Necesita también contacto con la existencia pública, con la realidad histórica, con el presente, que es siempre un *integrum* y sólo se puede tomar en totalidad, sin amputaciones *ad usum delphinis.* La Universidad tiene que estar también abierta a la plena actualidad; más aún, tiene que estar en medio de ella, sumergida en ella.

Y no digo esto sólo porque la excitación animadora del aire libre histórico convenga a la Universidad, sino

[2] Muy deliberadamente no he querido en este ensayo nombrar siquiera el tema «*educación* universitaria», ateniéndome ascéticamente al problema de la enseñanza.

también, viceversa, porque la vida pública necesita urgentemente la intervención en ella de la Universidad como tal.

Sobre este punto habría que hablar algo. Pero abreviando ahora, baste con la sugestión de que hoy no existe en la vida pública más «poder espiritual» que la Prensa. La vida pública, que es la verdaderamente histórica, necesita siempre ser regida, quiérase o no. Ella, por sí, es anónima y ciega, sin dirección autónoma. Ahora bien, a estas fechas han desaparecido los antiguos «poderes espirituales»: la Iglesia, porque ha abandonado el presente, y la vida pública es siempre actualísima; el Estado, porque, triunfante la democracia, no dirige ya a ésta, sino al revés, es gobernado por la opinión pública. En tal situación, la vida pública se ha entregado a la única fuerza espiritual que por oficio se ocupa de la actualidad: la Prensa.

Yo no quisiera molestar en dosis apreciable a los periodistas. Entre otros motivos, porque tal vez yo no sea otra cosa que un periodista. Pero es ilusorio cerrarse a la evidencia con que se presenta la jerarquía de las realidades espirituales. En ella ocupa el periodismo el rango inferior. Y acaece que la conciencia pública no recibe hoy otra presión ni otro mando que los que le llegan de esa espiritualidad ínfima rezumada por las columnas del periódico. Tan ínfima es a menudo, que casi no llega a ser espiritualidad; que en cierto modo es antiespiritualidad. Por dejación de otros poderes, ha quedado encargado de alimentar y dirigir el alma pública el periodista, que es no sólo una de las clases menos cultas de la sociedad presente, sino que por causas, espero, transitorias, admite en su gremio a seudointelectuales chafados, llenos de resentimiento y de odio hacia el verdadero espíritu. Ya su profesión los lleva a entender por realidad del tiempo lo que momentáneamente mete ruido, sea lo que sea, sin perspectiva ni arquitectura. La vida real es de cierto pura actualidad, pero la visión periodística deforma esta verdad reduciendo lo actual a lo instantáneo y lo instantá-

neo a lo resonante. De aquí que en la conciencia pública aparezca hoy el mundo bajo una imagen rigurosamente invertida. Cuanto más importancia sustantiva y perdurante tenga una cosa o persona menos hablarán de ella los periódicos, y, en cambio, destacarán en sus páginas lo que agota su esencia con ser un «suceso» y dar lugar a una noticia. Habrían de no obrar sobre los periódicos los intereses, muchas veces inconfesables, de sus empresas; habría de mantenerse el dinero castamente alejado de influir en la doctrina de los diarios, y bastaría a la Prensa abandonarse a su propia misión de pintar el mundo del revés. No poco del vuelco grotesco que hoy padecen las cosas —Europa camina desde hace tiempo con la cabeza para abajo y los pies pirueteando en lo alto— se debe a ese imperio indiviso de la Prensa, único «poder espiritual».

Es, pues, cuestión de vida o muerte para Europa rectificar tan ridícula situación. Para ello tiene la *Universidad que intervenir en la actualidad como tal Universidad,* tratando los grandes temas del día desde su punto de vista propio —cultural, profesional o científico[3]. De este modo no será una institución sólo para estudiantes, un recinto *ad usum delphinis,* sino que, metida en medio de la vida, de sus urgencias, de sus pasiones, ha de imponerse como un «poder espiritual» superior frente a la Prensa representando la serenidad frente al frenesí, la seria agudeza frente a la frivolidad y la franca estupidez.

Entonces volverá a ser la Universidad lo que fue en su hora mejor: un principio promotor de la historia europea.

---

[3] Es inconcebible, por ejemplo, que ante un problema como el del cambio, que hoy preocupa tanto a España, la Universidad no ofrezca al público serio un curso sobre tan difícil cuestión económica.

PROSPECTO DEL INSTITUTO DE HUMANIDADES*

* Publicado en el folleto que daba a conocer al público los actos del primer curso del Instituto, en 1948. *[N. del edit.]*

This page intentionally left blank

Sentido de las nuevas humanidades.—La palabra «humanidad» —*humanitas*—, probablemente un invento verbal de Cicerón, significó primero aproximadamente lo que en el siglo XIX se decía con los vocablos «civilización» o «cultura»; por tanto, un cierto sistema de comportamientos humanos que se consideraban ejemplares y a que los hombres grecolatinos de la época helenística creían «por fin» haber llegado. No significa, pues, la condición humana y el carácter problemático de su destino ni la innúmera y antagónica variedad de sus modos de conducirse. Por una sorprendente y hasta paradójica coyuntura, durante la Edad Media, en la mente de árabes y cristianos, que eran hombres de Dios, esta ejemplaridad humana, puramente humana, enunciada por *humanitas,* refluyó sobre todo lo que habían sido Grecia y Roma; es decir, sobre la Antigüedad, ungiéndola con un carácter magistral, de suerte que, por una de sus caras, la Edad Media íntegra resultó ser un movimiento, lento al principio, luego ligeramente acelerado, de absorción de la obra filosófica y poética, jurídica, política y artística de griegos y romanos. Esta absorción de tan enorme masa de residuos mentales tuvo que disgregarse y articularse en una pluralidad de disciplinas, cuyo conjunto se impuso en los estudios universitarios medievales como otro hemisferio del saber contrapuesto a las ciencias de lo divino o teológicas. De aquí que el singular *humanitas* se dispersase en el plural Humanidades. Al cambiar de número el término cambió de significación. Mientras la *humanitas* era un cierto modo de comportamiento real por parte del hombre, las Humanidades significaron sólo una serie de conocimientos y enseñanzas cuyo tema era,

a su vez, las obras poéticas, retóricas, históricas, jurídicas, didácticas que griegos y romanos tuvieron a bien engendrar. Por tanto, eran las Humanidades conocimientos de conocimientos, enseñanzas de enseñanzas, alimento enrarecido y de escasas, aunque algunas, vitaminas con que ha pretendido nutrirse el Occidente durante siglos. Menéndez y Pelayo llamó a los estudios clásicos «médula de león». Sospechamos que exageraba este señor. Claro es que todo aquel torrente de prosas y versos antiguos arrastraba algún poso de realidad humana, a saber, la referencia que hacían a la vida efectiva de griegos y romanos. Pero en las Humanidades esa vida trasparecía sólo oblicuamente. La atención iba dirigida, sobre todo, a las palabras, y por eso, cuando en el siglo xv culmina todo este movimiento de absorción, la actividad intelectual aparece dominada por la disciplina que era clave para todas las demás: la ciencia de las palabras, la gramática. Se llamó a aquello Humanismo, es decir, la dictadura de los gramáticos. El hecho es de sobra grotesco, pero está ahí sin remedio y «ahí» quiere decir dentro de nosotros los occidentales, que no hemos acabado todavía de digerir y, merced a ello, de eliminar nuestro abolengo humanístico, toxina aún operante en las entrañas de la vida europea.

Mas al alzarse de nuevo sobre el horizonte, como un cometa pavoroso, la urgente duda del hombre respecto a sí mismo fue menester desentenderse de meras ejemplaridades y ponerse a estudiar los hechos de la multiforme realidad humana. Hízose esto primero empleando, con algunas modificaciones, el mismo instrumental de conceptos que tan fértil rendimiento había dado en las ciencias naturales. El empeño, como no podía menos, fracasó y entonces hubo que postular un tipo nuevo de ciencias que estudiasen el hombre por su lado más peculiar, el cual escapa a cuanto se había llamado «naturaleza» y le diferencia específicamente del animal, la planta y el mineral. Pero acaece que hasta ahora ese convoluto de ciencias no ha encontrado un nombre que podamos

pronunciar con satisfacción. Verdad es —y el hecho debía ser más notorio— que las ciencias no han tenido casi nunca un bautismo afortunado. La lengua les ha proporcionado nombres ineptos, con frecuencia ridículos. Valga como ejemplo superlativo de inexpresividad y ridiculez el nombre «filosofía», que sólo sirve para despistar. Tan es ello así, que acaso en uno de los coloquios-discusiones proyectados para este primer curso del Instituto mostremos haber sido esta palabra escogida circunstancialmente con el propósito deliberado de despistar, y no, como suele creerse, por un pujo de modestia ni sincero ni irónico. El cómo y el porqué precisos de este acontecimiento no ha sido nunca hecho manifiesto a pesar de que constituye un ejemplo soberano, apasionante por su dramatismo, de lo que pasa a las palabras, cuando se hace su historia como es debido, esto es, sabiendo verlas como lo que son, como algos humanos vivientes a quienes, por lo mismo, les *pasan* en efecto cosas y hacen que les pasen a los hombres que las usan, las desusan y las abusan —por tanto, evitando dejarlas ser «sólo palabras», mariposas exámines clavadas con un alfiler en el diccionario o en la gramática.

La primera expresión con que, al lado de las inveteradas Humanidades, se intenta apellidar las ciencias de lo humano o, por lo menos, una gran parte de ellas es la que usan los franceses y, por ello, usamos nosotros: ciencias morales y políticas. Este nombre recurre desmañadamente a la operación de enganchar una tras otra dos palabras y tras ellas dos cosas, renunciando a su expresión unitaria y dejándonos la sospecha de que aún serán menester nuevos enganches, con lo cual nos parece asistir más bien que a la nomenclatura de un sistema de ciencias a la formación de un tren mixto. Además, no se ve cómo en aquel nombre pueda alojarse la lingüística ni la hermenéutica, ni la retórica y poética y falta en él sitio nada menos que para la teoría general del hombre. La teoría de la sociedad o sociología tiene que encogerse dentro de la Política cuando ésta es sólo un capítulo de

aquélla, revelándose con ello que a comienzos del siglo XIX, fecha aproximada en que cuajó esta denominación, se seguía como en tiempos de Aristóteles. Los griegos todos, incluso Aristóteles, eran ciegos para la realidad que hoy llamamos «sociedad». No acertaban a verla y, en su lugar, percibían sólo el Estado. El caso es que Aristóteles, con su pasmosa sensibilidad para los hechos, palpa tenuemente que Estado y sociedad no son una misma cosa. Pero esto le lleva sólo a decir, sin mucho compromiso, que hay otras sociedades, por ejemplo, la familia, distintas del Estado, lo cual no hace sino remachar que para él el Estado era, por lo menos, una sociedad; en rigor, la sociedad por excelencia. La percepción de que familia o Estado no son sociedades, sino algo que hay en la sociedad, que en ella acontece, les fue negada. Esta ceguera, ni que decir tiene, no les es imputable ni siquiera es extraña. Es naturalísima. Porque toda realidad está pronta a ocultarse —ya lo dijo Heráclito— y cada una posee un determinado coeficiente de ocultación. La cifra máxima en este poder de clandestinidad corresponde a Dios y por ello su advocación más filosófica debiera ser la de *Deus absconditus*. Si el escolasticismo hubiese sido más auténtica filosofía se habría preguntado más perentoriamente por qué Dios se esconde tanto en vez de contentarse con atribuirlo a su infinitud y a su exuberancia. Pues bien, entre las cosas humanas es la sociedad la menos patente, la que más se disfraza detrás de otras. El Estado es su más obvia máscara y a ello se debe que todo el pensamiento sociológico griego nos llegue en forma de Tratados de Política. Pero no hay razón para que hoy, al querer nombrar lo social y hacerlo manifiesto, sigamos llamándolo con la careta que lo ha tapado.

Peor anda el asunto si atendemos al otro vagón del título: ciencias morales. El vocablo «morales» reverbera ante nosotros equívocamente. Es el tornasol que cambia de color según sea el ángulo de nuestra mirada. ¿Son las ciencias morales teorías normativas de la conducta humana, es decir, Ética, el doctrinal de las buenas costum-

bres? Para el latino, en efecto, el sentido fuerte de la palabra *mores* era el de las costumbres que son como es debido. ¿Son, más bien, las ciencias morales el estudio de las costumbres todas, sean buenas o malas? Ya el cuitado Lévy-Bruhl contraponía ambas significaciones en el título de uno de sus primeros libros: *La morale et la science des moeurs*. Mas aun con esta ampliación queda angosto el panorama. Lo humano no es sólo la costumbre. Hay, junto a ella, lo desacostumbrado, lo insólito, lo único. Es más, la costumbre presupone la acción original, creadora e inaudita que va a convertirse y degradarse en uso.

Esta dialéctica nos fuerza a retirarnos de esos dos primeros sentidos y entender desde más lejos la expresión «ciencias morales». Entonces nos envía una significación sin duda amplísima, pero puramente negativa. Lo moral sería simplemente todo lo que no es material o físico. Es, en efecto, el valor coloquial, irresponsable y vago que la voz tiene cuando se usa en el café o en el refectorio, y lleva, por ejemplo, a decir que Descartes es «moralmente» el autor de los asesinatos cometidos en la Revolución Francesa. En esta acepción, decir «ciencias morales» vale tanto como si, frente a las ciencias naturales, hablásemos elusivamente de las «ciencias otras».

Si ahora reenganchamos los dos componentes del título y subrayamos su disyunción —ciencias morales y políticas— caemos en la cuenta de que acaso las ciencias morales representan aquí el punto de vista general sociológico, mientras las políticas se reducen a las ciencias del Estado, es decir, a las ramas del derecho y de la administración. Pero ¿qué pretende este acotamiento? ¿Es que las ciencias políticas son ajenas a la moral, son ciencias «inmorales»? Y así sucesivamente podríamos seguir largo rato perdiéndonos en esa denominación que en vez de señalarnos un camino se nos va liando a los pies.

Tal vez por todo esto prefirieron los alemanes llamar a las disciplinas que estudian lo peculiarmente humano «ciencias del espíritu» —*Geisteswissenschaften*—. Pero

no somos con ello más felices. Esta denominación es desorientadora, porque no nos hace saber qué cosa sea el espíritu y nos hace saber demasiado las cien cosas contradictorias que se han dicho que es. El término «espíritu» no nombra un fenómeno y, por tanto, algo incuestionable, sino que es ya una interpretación, mejor dicho, es muchas interpretaciones distintas entre sí, que pululan dentro del vocablo, mordiéndose las unas a las otras y causándonos incertidumbre y desasosiego. Se comprende muy bien, como ya hemos recordado alguna vez, el mal humor de Schopenhauer frente a las innumerables «filosofías del espíritu» surgidas en su tiempo, que le llevó a preguntar: *Geist?... Wer ist denn der Bursche!* «¿Espíritu?... Bueno, pero ¡quién es ese mozo!».

Sorprende que encontrándose en tal perplejidad no se haya recurrido antes, por lo menos en nuestros países latinos, a la espléndida palabra «humanidades» para designar las disciplinas todas que se ocupan de los hechos exclusivamente humanos. Pocas veces se ofrece una ocasión tan favorable para dar nombre a una serie de investigaciones y conocimientos. La voz Humanidades es hoy el nombre de una cosa muy determinada que fue en otros tiempos y ya no existe, a saber, una cierta configuración de los estudios ya pretérita. Su significado es arqueológico; entenderla supone ya cierto saber y, en consecuencia, es a estas fechas más bien un signo terminológico que una palabra de la lengua. Además, aun como término, apenas se la emplea. Pero basta con ahuyentar de ella este sentido demasiado restricto y dejarla funcionar en su espontaneidad para que, sin más, *nos diga* precisamente lo que ahora queremos nombrar: el conjunto de los hechos propiamente humanos. Es curioso que esta palabra parece como si, por su propia virtud, hubiera intentado siempre significar eso y lo extraño *prima facie* es que no se le haya permitido nunca vivir efectivamente en la lengua emitiendo su más natural sentido. Sólo ha podido explayarse cuando, aquí o allá, alguien la ha empleado estilísticamente, es decir, alzando un poco las fal-

das a la gramática. Pero la facilidad con que, estilizando, podemos hacer que «humanidades» diga, sin más, «cosas sólo humanas» demuestra que es ésta su más espontánea significación, reprimida en ella por un adverso y raro destino. Claro es que lo raro y extraño de este caso —una palabra amordazada— tiene clara explicación que resultaría aquí inoportuna. Ahora bien, ésta es la diferencia entre el término de una terminología y la palabra de una lengua: aquél no dice lo que dice sino porque nosotros se lo hacemos decir previa una definición. Si no sabemos ésta no lo entendemos. Mas la palabra de la lengua nos comunica su sentido, nos lo dice, de suyo, antes de todo acuerdo especial y deliberado. De tal modo no necesitan una definición previa las palabras de la lengua que en rigor tampoco toleran una definición posterior. De aquí que sea una tontería y revela desconocer por completo lo que es una lengua reírse demasiado de los apuros que pasan los académicos para definir los vocablos cuando hacen un *Diccionario de la lengua*. La palabra natural nos proyecta con prodigiosa eficacia sobre un círculo del mundo objetivo. El centro de ese círculo —por tanto, de la significación de la palabra— es clarísimo, pero su dintorno es flotante. Por esta razón la palabra nos *dice* muy bien algo, pero nos lo define o delimita muy mal y es ella misma indefinible. Cuando la gente vitupera a los académicos comete el *quid pro quo* elemental de confundir el diccionario con una enciclopedia, como si la misión de aquél fuera definir las cosas y no procurar circunscribir aproximadamente los vagabundos significados de las palabras. Esta tarea es desesperante porque se afana en perfilar lo sin perfil.

La dicción «Humanidades» liberada así y pudiendo actuar como voz vulgarísima nos consigna directamente a los fenómenos en que la realidad humana aparece, y ello sin limitación alguna y sin prejuzgar la más tenue interpretación. Es, pues, el ideal para nuestro propósito, puesto que ése es el tema de las ciencias postuladas y no hay mejor nomenclatura para una disciplina que señalar

con el índice las cosas de que se ocupa. Sólo falta hacer que ese nombre de unas cosas enuncie, a la vez, la faena de desconocimiento que a ellas se dedica. Así, Humanidades va a significar para nosotros a un tiempo los fenómenos que se investigan y estas mismas investigaciones. Sin duda es también un equívoco, pero que no estorba mayormente, como no causa daño apreciable que «historia» designe a la vez la historia como *res gestae* y la historia como historiografía.

Al proponer esta modificación en el uso del vocablo «humanidades» nos encontramos en una situación curiosa. Porque, evidentemente, se trata de un neologismo, pero en este caso la nueva dicción tiene el aire de ser más vieja, de más rancio hábito que su valor establecido. Es como si, por vez primera, la palabra Humanidades cobrase su *étymon,* su verdadero, plenario y perenne sentido.

Propósito e invitación.—Sin esta aclaración semántica, el título *Instituto de Humanidades* que damos a nuestra organización en proyecto no coincidiría con su propósito. Pero habiéndola hecho, hemos conseguido de paso adelantar en qué consiste éste. Quisiéramos emprender una serie de estudios sobre las más diversas dimensiones en que se desparrama el enorme asunto «vida humana». Para ello buscamos una amplia colaboración. Desde hace mucho tiempo, en las ciencias naturales se trabaja en equipo. Las investigaciones sobre el hecho humano han llegado a un punto que reclama una organización parecida. El tamaño de lo que tal organización supondría, en cuanto a medios y fuerzas vivas, es tal que su más sobrio aforo invita a la renuncia anticipada y a una inmediata parálisis. Por tanto, no se trata aquí de empresa semejante. Mas ¿por qué no intentar un ejemplo y aun éste en formato minúsculo, de lo que podrían ser esos estudios y esas investigaciones en común? Creemos haber llegado a ciertos puntos de vista y a determinados méto-

dos que permiten renovar en su raíz misma muchas de las tradicionales disciplinas históricas e incoar otras hasta ahora desconocidas. La lingüística, por ejemplo, que es entre todas las Humanidades la ciencia más avanzada y que ha logrado, en efecto, un glorioso, admirable desarrollo, necesita, a nuestro juicio, ser de nuevo cimentada y fertilizada mediante dos ciencias funcionalmente anteriores a ella. Una es la *Teoría de la lengua,* que estudia a ésta en un estrato previo al atendido por la cuestionable *Lingüística general.* Fuera de España se ha hecho ya algún ensayo de *Teoría de la lengua.* Pero ésta, a su vez, demanda una investigación más radical y previa a ella, de que no existe el menor asomo ni dentro ni fuera de España. Es el estudio que llamamos *Teoría del decir,* donde el fenómeno del habla es sorprendido verdaderamente en su *status nascens* y hace ver la palabra como lo que en efecto es, a saber: nunca «mera palabra» y sin consecuencias, siempre acción grave del hombre en su vida y uno de los lados más dramáticos de su destino.

Cosa pareja acontece con la filología y especialmente con la filología clásica, torso de las antiguas «Humanidades» que tan magnífica expansión gozó en el siglo pasado y hoy yace inerte, prisionera en un callejón sin salida. Es preciso instaurar los principios de una nueva filología que obligue a los textos a decir mucho más y más rigurosamente controlable de lo que han hecho hasta ahora. Esto no arrastra a la forzosidad de construir en forma por completo distinta de la usada la historia literaria y, en general, la historia de las demás artes y de las ideas.

En nuestra perspectiva la *Etnología* asciende a un rango que hasta la fecha no se le había reconocido. Verdad es que se trata de una Etnología responsable, que se exige mucho a sí misma y deja de ser, como hasta aquí fue, la «casa de fieras» en la ciudad de las Humanidades. Es necesario mostrar que también los salvajes «tienen razón» para poder presumir de tener alguna nosotros.

La base de todo ello es la *Historiología,* disciplina que nunca ha sido acometida en serio, dando lugar a que los

libros de historia, cualesquiera sean sus virtudes y méritos singulares, contengan materia tan vagarosa y sin compromiso y hablen del pasado como de algo ajeno a nosotros, siendo así que constituye nuestros propios entresijos. *La historia tiene que tener razón;* es razón narrativa, una narración que explica o una explicación que consiste en narrar. Es inadmisible la conducta habitual de la historia que se fatiga en probar, a veces con una superflua ostentación de rigor, los datos que maneja, pero no prueba lo que ella dice sobre esos datos y aun rehúye plantearse las cuestiones de realidad humana que anuncian, con lo cual resulta que siendo los libros de historia los más fáciles de leer son los menos inteligibles. No se hace nada con decir que pasó esto y esto y aquello, porque entonces nos quedamos sin saber qué es esto y qué es aquello y nos encontramos simplemente ante palabras sin sentido propio. Si se nos cuenta sólo que César «pasó el Rubicón», nos quedamos *in albis,* porque es una expresión infinitamente equívoca. Innumerables individuos humanos han pasado y siguen pasando el Rubicón y en cada uno de los casos la frase enuncia una realidad humana distinta. Sería menester explicar bien el valor que ello tiene en el caso de César, pero acontece que a pesar de ser uno de los hechos sobre que más se ha escrito continúa sin esclarecer suficientemente, y como es el acto en que comienza todo el resto de la historia romana, sigue este resto —que es, nada menos, el Imperio romano— siéndonos un enigma. En aquel acto se atascó Mommsen y en él seguimos atascados. Si aquello hubiera sido elucidado se volverían, sin más, transparentes muchas cosas que hoy acaecen. Es preciso que la historia, al menos en principio, se comprometa consigo misma a explicar todo», a «dar la razón» y exhibir el porqué, un porqué ciertamente muy distinto del porqué determinista que impera en las ciencias naturales. Nos irrita leer al irritado Tácito porque pretende ofrecemos espectáculos atroces; pero como no los explica, como no los hace «verosímiles» quedan fuera de nosotros sin lograr sernos

efectivamente atroces. Hay que iluminar por dentro la atrocidad antigua si se aspira a estremecernos hoy y gracias a ello precavernos frente a atrocidades inminentes. O cambiando de humor, murmuremos que la historia futura deberá decir a la usada lo que el miembro de aquel tribunal en una Academia de Caballería decía a un examinando: «¡Eh!..., ¡que aquí se explica todo! ¡No es como en Infantería!»

En cuanto a la *Economía,* bien se manifiesta que anda menesterosa de refundición en un sentido bastante próximo al literal. Originada en el siglo XVIII, sazón del pensamiento abstracto y formalista, sigue siendo un cuerpo de doctrina ajeno a espacio y tiempo, y su rigidez geométrica ha hecho de ella un petrefacto. En un preámbulo dice de sí misma que es una ciencia social, pero al abrirla no encontramos por ninguna parte sus presuntas vísceras sociológicas. Las promete y se olvida de ellas. Se impone el ensayo de hacer efectivo su carácter de ciencia social, y como lo social es histórico, de volverla a fundir en el crisol de la historia para que de rígida se torne teoría fluida, dinámica, que acompaña al hombre en sus inevitables mudanzas sin perder por ello su misión normativa, es decir, descubrirnos qué es lo económico en cada situación económica.

Cortemos aquí esta serie de sugestiones, puesto que se trata únicamente de insinuar las nuevas y fecundas posibilidades que atisbamos aun en el caso de disciplinas tan conocidas y tradicionales como las citadas. Tenemos un programa ideal de lo que pudiera ser el Instituto de Humanidades. En él, junto a las ciencias fundamentales, que no queremos especificar aquí porque sus nombres parecerían abstrusos o desviadores, y al lado de los grandes estudios sobre el pasado, habría la sección de investigaciones metódicas sobre el presente hasta el día, la información sobre el mundo humano en la actualidad, «observación masiva» sobre las gentes de nuestro país, donde podrían hallar sugestiva tarea numerosos equipos de jóvenes, etc., etc.

Pero más vale no hablar aquí de ese programa imaginario, ya que su ejecución queda hoy fuera de toda probabilidad. Por el contrario, nos importa insistir en que lo que ahora intentamos es cosa de mínima cuantía y no más que un ensayo de ensayo. Por un lado, necesitamos probarnos a nosotros mismos cuáles son nuestras efectivas fuerzas, y por otro es preciso ver si realmente existen personas que deseen colaborar con nosotros. En cuanto a nosotros, protestamos anticipadamente si se quiere confundir la declaración de que entrevemos todas esas nuevas sabidurías posibles con la pretensión de poseerlas. Si así fuera no necesitaríamos de los demás. En verdad, nuestra relación con todo ese saber se reduce más bien al apetito.

Por lo que hace a eventuales colaboraciones la cosa es más problemática. Porque un conglomerado de causas trae consigo que el cuerpo colectivo de cada país, por ejemplo el nuestro, se haya vuelto, sobremanera opaco. Su intransparencia no permite conjeturar lo que de verdad hay dentro de él. Precisamente porque los gestos colectivos se acusan tanto no dejan ver a su través cómo son los individuos, las personas, qué piensan, qué sienten, qué les falta, qué les sobra. Dada la apariencia de las cosas y si fuésemos de talante pesimista comenzaríamos por creer que lo que les sobra es justamente verse incomodados con invitaciones como la presente a un entusiasta esfuerzo intelectual. Mas nuestra pronta disposición a aceptar que así sea, nos echa a la espalda el pesimismo, dejándonos con la sobrada serenidad para preguntarnos si, a pesar de todo, no habrá quienes experimenten vocación parecida a la nuestra. Sí, ya sabemos que el ambiente es de pesadilla y que en discursos, periódicos y tertulias se habla, como hace justo mil años, del próximo «fin del mundo» y de la civilización. Pero, no obstante, acaso haya también algunas personas que están habituadas a admitir esa eventualidad, por pensar, como nosotros, que el «mundo» y la civilización, ni más ni menos que ahora, han estado y están siempre prestos

para acabar, según corresponde a cuanto es contingente. Siempre la humanidad ha «vivido sobre un volcán». El planeta es, en efecto, un volcán y lo sorprendente es que hasta ahora se haya comportado con tan mesurada eruptividad. La civilización es una telaraña y pasma que sus tenues filamentos no se hayan quebrado muchas veces, cada cuatro o cinco generaciones. La vida humana es íntegramente peligro y por lo mismo es íntegramente responsabilidad. No hay, pues, ahora razón especial ni bastante para acoquinarse y suspender el deporte más constitutivo del hombre, que es teorizar.

Colaboradores, oyentes, público.—No nos dirigimos al público, no lo buscamos. Se trata de formar un grupo de colaboración completamente privada, que no pretende ejercer la menor influencia sobre la vida nacional ni practicar proselitismo, y si imprimimos y repartimos este prospecto es porque no hallamos otro modo de poder llegar a las contadas personas que, desconocidas de nosotros e ignorándose mutuamente, pueden interesarse en trabajar juntos sobre estas cuestiones y con los mismos métodos.

La mayor parte de los temas en que vamos a ocuparnos, por su propio carácter, excluyen automáticamente las grandes audiencias. Invitamos a unos cuantos para trabajar en un rincón.

Mas, por otra parte, quisiéramos evitar a nuestro ajetreo toda facción propia de las sociedades secretas que son características de dos momentos en la vida de un pueblo: aparecen en cierto estadio de su etapa primitiva, por tanto, en la hora de su formación, y reaparecen en la hora confusa de su disolución. De aquí que si bien no nos dirigimos al público ni lo buscamos, tampoco lo rechazamos amaneradamente. La investigación, la ciencia, el conocer o como se le quiera llamar —también para esta noción falta en el léxico palabra decente— procede atravesando fases muy distintas. Una de esas fases consiste

en labores radicalmente incompatibles con toda publicidad, más aún, que sólo pueden ser cumplidas en la más rigurosa soledad de la persona. Hay otra en que la gestión científica no sólo tolera sino que exige el confronte de lo que cada cual cree haber hallado, de las dificultades que tropieza, de los complementos que necesita con el sentir de otros cofrades sumergidos en el estudio del mismo tema u otros afines. Es la oportunidad del coloquio y la discusión. Ha sido un error en los tiempos modernos no dar la debida importancia a este aspecto de la colaboración que se verifica en forma de diálogo o disputa, máxime sí, como parece, cada día será más ineludible trabajar en equipo. En esta fase la investigación, emergiendo del arcano personal donde se inicia, se hace ya visible. ¿Por qué, entonces, no dejarla ver a quienes no se sienten capaces o deseosos de colaborar, pero sí de interesarse en la faena? Es el momento en que el esfuerzo mental no ha llegado todavía a ser obra, es decir, resultado firme, meta lograda, doctrina formal. Es aún la inteligencia en movimiento que vislumbra, analiza, busca, ensaya, que tropieza con la arista de la objeción y se hiere la frente, que se corrige e integra con lo descubierto por otro, que pasa por instantes de ceguera y terco aferramiento a un error, que despierta a nuevas luces, que se pierde una y otra vez en sus propios afanes y desespera y resucita; en suma, el drama mismo del pensar, una de las escenas más maravillosas que existen. ¿Por qué no hacer de ello, para un círculo no muy numeroso de oyentes, espectáculo que compense un poco el multitudinario de los partidos de fútbol? El Instituto no tiene designio docente. No se propone enseñar, sino aprender —aprender lo que no se enseña porque nadie lo sabe aún. Pero no cabe duda de que si logra existir y funcionar, esta porción del trabajo hecha a la vista de una discreta asistencia tiene más valor didáctico que cualquier escuela. Nada hay como la presencia del pensamiento mismo haciéndose para suscitar vocaciones, alertar las cabezas y hacerlas sacudir la chabacanería intelectual que hoy las corrompe.

Por estas razones, junto al grupo de los colaboradores, instituimos en nuestra organización un cuerpo de oyentes y lo consideramos órgano de suma importancia en la convivencia de nuevo sesgo que aspira a ser el Instituto. Creemos así poder servir a muchos de algo, y ellos, recíprocamente, nos son menester como una cálida atmósfera humana que nos acompañe, nos abrigue y nos presione. Esto nos ayudará a huir de las dos cosas que menos quisiéramos ser: herméticos y mandarines.

Pero hay más: como todos nuestros temas son variaciones del tema general «vida humana» y éste posee un *sex-appeal* formidable, pudiera acontecer que alguno de nuestros cursos despertara interés —o la forma deficiente del interés que es la curiosidad— en un número bastante crecido de personas. Tal probabilidad, cualquiera que sea su grado, nos preocupa de antemano en esta hora de proyectar nuestros trabajos e invitar a otros para una privada colaboración. Pues el hecho significaría vernos consignados a topar con el público, que es precisamente a quien no nos dirigimos. ¿Qué hacer en caso semejante? ¿Tiene sentido que nos neguemos a ser oídos, pedantemente desdeñosos de ese eventual público? No confundamos las cosas. No desdeñamos al público, lo que sería una actitud estúpida. Lo que hacemos es no contar con él, porque, queramos o no, ya lo hemos dicho, la mayor parte de nuestras labores excluye su participación, y además porque no se le puede pedir ni constancia ni dedicación. Lo que haremos, si esa anormal abundancia de oyentes afluyese a algún curso, sería trasladar éste a un local de ocasión, suficientemente amplio, fuera de nuestro domicilio en *Aula Nueva,* que es una habitación de menor burguesía con espacios de exigua capacidad. Pero ha de entenderse que ese traslado a un auditorio mayor representa sólo una extrapolación en la conducta normal de nuestro Instituto.

Impecuniosidad del Instituto.—En fin, aunque faltasen estas razones para no reducir nuestra convivencia a

los colaboradores en los estudios y ampliarla a un contorno de oyentes no tendríamos más remedio que hacerlo por una consideración que queremos declarar de la manera más taxativa. El Instituto de Humanidades tiene que sostenerse con las matrículas de los oyentes a sus cursos y coloquios-discusiones. La cosa no admite escape porque el Instituto carece en absoluto de medios económicos. Nosotros mismos no los tenemos propios y nos faltan los ajenos. Con ser todo aventurado en nuestra iniciativa, el punto más problemático de ella es, como suele en España, el factor crematístico. De suerte que encima de ser tan dudosa la existencia de sincero interés por este género de trabajos, tenemos que empezar pidiendo sacrificios.

Bajo el signo de la calma.—Cuando en tiempos recientes se hizo por vez primera, con energía y perentoriedad, la pregunta ¿Qué es el hombre?, se descubrió muy pronto que *no era nada de* lo que hasta ahora se había presumido. La consecuencia de este descubrimiento debió ser la admisión de que no sabemos lo que es el hombre y un animoso empeño en ir averiguándolo. Pero el tipo de hombre que hoy predomina está poseído por la básica creencia de que él lo sabe ya todo —es, por definición, no «el hombre de la calle», sino el hombre «al cabo de la calle», el hombre que no sabe no saber—, el fanático. De aquí que en su mente la averiguación de que *el hombre no era nada de* lo que se había creído hasta ahora se transustanció, sin más, en la firme doctrina de que el *hombre no es nada,* y se desembocó con velocidad inoportuna, con injustificado atropellamiento en un nihilismo tan radical como arbitrario. Frente a ello el Instituto de Humanidades siente el orgullo de su propia ignorancia, la cual es incuestionable privilegio del hombre y máximo aperitivo que nos mueve a emprender una serie de esfuerzos en común para intentar ir respondiendo a aquella desesperada pregunta. Y todo ello con calma jo-

vial; un temple tan «existencial» como puedan serlo iracundias, acedías y angustias, sobre tener la ventaja —diría un «humanista»— de ponerse bajo la protección directa de Jove, ya que de él procede la jovialidad. Esta calma humana lleva signo contrario a la que suele atribuirse al bovino, la cual, si nos arrojamos a afirmar que el animal la siente, sería un sosiego regalado, hecho de insensibilidad para el peligro. Mas la calma del hombre es la que él mismo briosamente se crea en medio de la congoja y del apuro, cuando al sentirse perdido grita a los demás o a sí mismo: ¡Calma! No parece asentarse en fundamento bastante la calidad privilegiada que algunos pensadores de hoy quieren conceder a las «situaciones extremas», rehabilitando cierto romántico frenesí de Kierkegaard. No es en la «angustia», sino en esa «calma» que la supera y pone en ella orden, donde el hombre puede verdaderamente tomar posesión de su vida y, en efecto, «existir»; en ella propiamente se humaniza. Lo único que hay que decir contra la calma es lo mismo que hay que decir contra la angustia y contra toda otra emoción pura en que el hombre quiera radicar su existencia: que cada cual lleva en sí el germen de una viciosidad particular. Todo temple humano puede «ser en forma» o en modo deficiente. Así, la calma puede degenerar en cotidianeidad, mera adaptación y conformismo, como la angustia, degradada en manía o pavor, frenetiza y envilece al hombre.

This page intentionally left blank

[BOLETÍN NÚM. 1
DEL INSTITUTO DE HUMANIDADES]

This page intentionally left blank

En el prospecto donde exponemos la idea de un *Instituto de Humanidades* aludimos a nuestro propósito de que su organización llegue a constituir una nueva forma de convivencia intelectual que permita y fomente la participación vivaz de muchas personas en el cultivo de las ciencias de lo humano. A este fin, no nos contentamos con los tres modos de actuación que el prospecto designa: cursos, investigaciones y coloquios entre los colaboradores con la asistencia de oyentes. Quisiéramos hacer más intensa y más íntima la relación entre todos los que deseen participar en nuestro círculo de convivencia y uno de los modos de intentar esto es que con frecuencia nos dirijamos a ellos en breves escritos comunicándoles aclaraciones sobre el sentido de nuestros trabajos, anunciándoles tareas futuras, incitándoles a interesarse en ciertos temas que por serles desconocidos o inhabituales pueden parecerles abstrusos, cuando son apasionantes, dándoles noticia expositiva de libros, doctrinas y acontecimientos científicos. Viceversa, desearíamos, en respuesta a estas misivas nuestras, recibir de ellos observaciones, preguntas, objeciones, críticas, petición de consejos para el estudio, etc. Nosotros procuraremos con la mejor voluntad y sin ahorrar esfuerzo contestar de modo satisfactorio a estas indicaciones que nos lleguen.

En cumplimiento de este programa, inauguramos con las presentes páginas la serie de nuestras sencillas comunicaciones. En ellas desarrollamos con mayor amplitud que la oportuna en el prospecto el sentido que para nosotros tiene la institución de lo que hemos llamado «coloquios-discusiones». De cuanto hemos propuesto son estas reuniones de nuevo estilo lo que consideramos,

si se logra su ejercicio, de mayor eficacia, tanto para los interlocutores que en ellos actúen como para los oyentes que a ellos acudan.

El proyecto de realizar coloquios-discusiones se inspira en dos intenciones: una interna al trabajo científico mismo, otra externa, que se refiere al destino social de ese trabajo.

La razón interna es la siguiente:

La ciencia en su desarrollo obliga inexorablemente al especialismo, es decir, que sólo *es hoy hombre de ciencia el especialista.* Esto es así sin que quepa sofisticar ni atenuar su fatalidad. Pero no confundamos las cosas: de que el hombre de ciencia tenga que hacerse especialista no se sigue ni va implicado que la ciencia, ella, sea «especialista». Como esto es también firme —según veremos en seguida—, resulta que el hombre de ciencia vive su ineludible sino de especialista con un fondo turbio de conciencia. Me refiero a que todo hombre de ciencia se da cuenta, como no puede menos, de que en su especialidad intervienen otras. No hay ninguna ciencia que no esté mediatizada por otra. Ahora bien, el especialista, como tal, ignora esas otras ciencias que se entreveran con la suya y acepta una lamentable dualidad o interna contradicción en su trabajo, a saber: se acostumbra a ser muy meticuloso en lo especial de su especialidad, pero, a la vez, como no tiene más remedio que usar conceptos, supuestos y principios de otras especialidades, renuncia a manejarlos con responsabilidad y rigor y opta por acogerse en esos temas a los más ramplones «lugares comunes». Por ejemplo: el que se ocupa de historia de España se ocupa, claro está, de la sociedad, colectividad o nación española, pero suele tener de lo que es «sociedad», «colectividad», «nación» ideas aproximadamente iguales a las que posee su portero o el conserje de la Academia. Mas pensar que quepa hacer nada remotamente parecido a una «historia» sin disponer de nociones muy claras

sobre esas cosas y otras muchas con ellas trabadas es completamente vano. De ello se da cuenta el historiador al uso, pero lo calla, y éste es el fondo turbio de conciencia a que antes aludí.

La expresión adecuada para tal situación es simplemente ésta: que el saber de todo hombre de ciencia está constitutivamente mechado de ignorancias. ¿Por qué no se han de hacer constar éstas? ¿Por qué no mostrarlas? Si se hiciese así se habría convertido en institución científica imprescindible la colaboración de los hombres de una ciencia con los hombres de otras que ignoran aquélla, lo mismo que aquéllos ignoran éstas. De ese modo, el saber del uno se articularía en el hueco que es la ignorancia del otro, con lo cual se obtendría un saber compacto, sin agujeros, lo menos queso de Gruyère posible. Así quedaría subsanada la contradicción antes dicha: que el hombre de ciencia es, por fuerza, especialista, pero la ciencia, ni a la fuerza lo es.

Cuando en el prospecto hemos insinuado que en nuestro Instituto se va a dar un valor positivo no sólo a los saberes sino también a las ignorancias, apuntábamos a esto y nuestra sugestión tenía un carácter formal y sustantivo, con bastante recámara.

La ciencia arrastra en Occidente una historia demasiado vieja para no ser ridículo que los hombres de ciencia actuales se comporten como «nuevos ricos» del saber. Es, en efecto, ridículo que no resulte constantemente paladino y como cosa que va de suyo la evidencia de que todo saber particular se apoya en ignorancias y va llevado, por decirlo así, en brazos de éstas. De aquí que en el Instituto debamos resolvernos a ostentar igualmente y con la misma satisfacción lo que cada cual sabe y lo que cada cual ignora. Esperamos poco de los eternos marisabidillos y menos, claro está, de los marisabidones. Pongamos un ejemplo. El tema de cariz más especial entre los anunciados para este primer curso es el titulado «Las *Nubes* de Aristófanes y Sócrates». Pues bien, sería una tontería suponer que en ese tema es a los helenistas a

quienes corresponde principalmente la palabra. La historia de su tratamiento demostrará precisamente que los helenistas —y señalo a los grandes— apenas si han dicho sobre el asunto más que inepcias y si alguna luz cabe sobre él —cosa nada segura— es más probable que venga de gentes que no saben griego y han tenido que leer en traducciones a Aristófanes, Platón, Jenofonte y demás doxografía y biografía socráticas. Pero una vez dicho esto no se vaya a tergiversar como si hubiésemos declarado que en el estudio de esa cuestión huelgan los helenistas, cuando se trata precisamente de hacer constar la necesidad mutua que tienen unos de otros los especialismos.

Si se quiere que las disciplinas de Humanidades vuelvan a cobrar su auténtico vigor es preciso intentar la reintegración de la ciencia en su unidad orgánica, procurando compensar por todos los medios posibles su dispersión especialista que es, por otra parte, ineludible. Nuestros coloquios-discusiones pueden ser la expresión corpórea, más aún, personalizada de la confluencia de disciplinas diversas en el estudio integral de un tema. La confianza que tengo en la fertilidad de este procedimiento voy a demostrarla andando, porque me propongo intervenir en los cuatro coloquios anunciados. Ahora bien, me interesa que conste lo siguiente. Yo he elegido libérrimamente esos cuatro asuntos y los he elegido precisamente porque se refieren a disciplinas en que soy gran ignorante. Digamos, para que la verdad quede más estricta, que sólo en la cuestión Aristófanes-Sócrates puedo entrar con algún saber propio, pero aun en este caso se trata de un saber muy parcial, porque versa no más que sobre uno de los factores —Sócrates. Sin empacho alguno voy, pues, a hacer gran ostentación de mis desconocimientos. Esto, en primer lugar, declara que la ética de nuestros coloquios no permite a nadie buscar el lucimiento de su persona y mucho menos esforzarse y complacerse en quedar encima del prójimo. Ambas cosas no sólo esta-

rían fuera de lugar, sino que son sustancialmente extemporáneas.

Es un error creer que las pasiones son modos permanentes del hombre a lo largo de toda su historia y que, por tanto, no están, como lo están las demás cosas humanas, condenadas a tener su tiempo y su destiempo. La vanidad de saber y, más en general aún, la vanidad intelectual es hoy una actitud formalmente anacrónica. La situación a que ha llegado el hombre en el presente la hace imposible en cuanto pasión normal. Las razones son muchas, pero ahora que rozamos la cuestión sólo de paso importa destacar tres. Primera: en el ámbito vivaz de todos los pueblos predominan hoy de manera casi exclusiva los intereses de las masas; pertenezcan éstas a una clase social o a otra. No queda, pues, atención pública vacante para contemplar a los intelectuales, valorarlos conforme a una jerarquía de méritos y aplaudir sus actuaciones. Segunda, menos externa que la anterior: el saber mismo, la función intelectual misma ha dejado de ser, como fue hasta hace poco, una *performance,* un ejercicio de destreza y virtuosismo frente al cual sólo quedaba a las gentes el papel de espectadores encargados de presenciar la acrobacia, de admirar y ovacionar a sus autores. Nuestro Occidente ha padecido siempre este vicioso destino merced al cual el meollo de su cultura quedaba fuera de la vida normal y colectiva, como algo aparte y de excepción que sólo unos pocos poseían y ejercitaban, que los demás no entendían pero necesitaban venerar a crédito. Esto daba al saber y a la inteligencia el aspecto de que fuesen *mester de juglaría*[1].

[1] La última generación en que esto plenamente acontecía es la de Unamuno y Bernard Shaw, pues ambos pertenecen a la misma. De aquí que en su magnífica gesticulación, referida constantemente a un público de espectadores, nos aparezcan como grandes «excéntricos musicales» del pensamiento, el saber y las letras. Nótese que este diagnóstico no envuelve censura alguna. Ellos cumplieron su destino

Hoy, por fortuna, las cosas han variado. La mengua de la atención pública para el juglar de la ciencia y el ingenio, empalmando con la evolución interior del pensamiento mismo, ha dado lugar a que la función intelectual se considere como una dimensión tan natural de la vida humana que no tiene sentido hacer ante ella aspavientos ni de pasmo en el público ni de presuntuosidad en el actor. Saber, tener ideas, urdir poemas, escribir novelundios son hoy cosas «que van de suyo» como trabajar en la fábrica, vender en el mostrador o viajar en el autobús. Por fin —y ya era hora—, ser intelectual no es ser nada de particular. Hoy, en efecto, es todo el mundo un tanto o un cuanto intelectual[2].

La tercera razón es la más íntima, pero sólo hay aquí espacio para sugerirla. No era verosímil que habiendo desembocado la vida humana en una situación tan crítica como la presente sólo las ciencias y la función intelectual gozasen de un temple tranquilo y satisfactorio. Repárese en que a tan grave situación se ha venido porque las bases mismas, los principios últimos de la vida colectiva se hicieron cuestionables y fueron cuestionados. Como las cosas lanzadas a la discusión y a la disensión eran las extremas, fue inevitable que, por lo pronto, surgiesen movimientos extremistas. Algunos fingen creer que esas cosas tan básicas y primordiales no debieron

---

siendo así, como nosotros fallaríamos el nuestro intentando repetir aquel «número».

[2] Nada tiene que ver con este hecho la cuantía absoluta de interés por los temas intelectuales que exista hoy en cada país y aun en su conjunto. No es cuestión de la cantidad, sino de la forma que adopte el interés, y esta forma se caracteriza hoy por la naturalidad y la generalidad con que se presenta la «actitud» intelectual. Cuando ahora un obrero, aunque no sea marxista, nos lee, no se comporta pasivamente como mero lector, sino que, desde luego, toma postura de émulo porque él también «tiene sus ideas» frente o junto a las nuestras. Esto podrá en su detalle dar ocasión a algunos efectos cómicos, pero, como fenómeno general, me parece admirable, y si los intelectuales de profesión no saben aprovecharlo, demostrarán ser unos imbéciles.

nunca ponerse en cuestión y que si se ha hecho fue por culpa y pecado de determinadas gentes, consecuentemente responsables de la catástrofe. Si así fuera, la situación carecería de gravedad o tal vez mejor dicho, su gravedad sería superficial. Pero ellos saben muy bien que a su creencia le falta la radical sinceridad. Si reconocían —como la verdad reclama— que la quiebra y volatilización de aquellos principios básicos no es criminal faena de nadie determinado y responsable, sino coyuntura a que tenía que llegar por sí mismo el proceso histórico de nuestra civilización —precisamente por el lado que de inexorable tiene— se hubieran visto forzados a contemplar sin atenuaciones la gravedad profunda, sustancial de la situación presente. La simple sospecha de tener que soportar tan terrible visión les hizo comenzar por cegarse para ella y ese terror anticipado se originaba, a su vez, en que de antemano se sentían incapaces de resolver problema tan tremendo como éste: un mundo al que se le han roto los principios. De modo que, paradójicamente, su fingido diagnóstico relativamente optimista procedía de un efectivo y radical pesimismo. Porque les falta fe en la posibilidad de curar el mal si éste es tan grave, prefieren suponer que es menor, en tanto que nosotros, más confiados en su posible curación, quedamos en franquía para representarnos su abismática profundidad.

This page intentionally left blank

COLECCIÓN
CLÁSICOS DEL PENSAMIENTO

This page intentionally left blank

Últimos títulos publicados

Investigación sobre el conocimiento humano, precedida de la autobiografía titulada «Mi vida», David Hume. Edición de Antonio Sánchez Fernández.
De los delitos contra uno mismo, Jeremy Bentham. Edición de Francisco Vázquez García y José Luis Tasset Carmona.
Emilio y Sofía o los Solitarios, J. J. Rousseau. Edición de Julio Seoane Pinilla.
Sobre la verdad, Santo Tomás de Aquino. Edición de Julián Velarde.
El «Discurso de la Academia». Sobre la relación de las artes plásticas con la naturaleza (1807), F. W. J. Schelling. Edición de Arturo Leyte y Helena Cortés.
Provocaciones filosóficas, Paul K. Feyerabend. Edición de Ana P. Esteve Fernández.
Teeteto, Platón. Edición de Serafín Vegas González.
La simplicidad de la vida cristiana, Girolamo Savonarola. Edición de Juan Manuel Fuerte Monge.
Pensamiento y poesía en la vida española, María Zambrano. Edición de Mercedes Gómez Blesa.
El príncipe, Nicolás Maquiavelo. Edición de Ángeles J. Perona.
Relación del escepticismo con la filosofía, G. W. F. Hegel. Edición de María del Carmen Paredes.
La deshumanización del arte, José Ortega y Gasset. Edición de Luis de Llera.
Las reglas del método sociológico, Émile Durkheim. Edición de Gregorio Robles Morchón.
Sobre el poder del Imperio y del Papa. El defensor menor. La transferencia del Imperio, Marsilio de Padua. Edición de Bernardo Bayona y Pedro Roche.
Cuestiones divinas (Ilāhiyyāt). Textos escogidos, Avicena (Abū ʿAlī b. Sīnā). Edición de Carlos Segovia.
Contra heterodoxos (Al-lumaʿ) o lo que deben creer los musulmanes, Al-Aš ʿari. Edición de Carlos Segovia.
La ciudad del Sol, Tomasso Campanella. Edición de Álvaro Otero.
Hacia otra España, Ramiro de Maeztu. Edición de Javier Varela.
Misión de la Universidad, José Ortega y Gasset. Edición de Jacobo Muñoz.

This page intentionally left blank